الهيئة العامة السورية للكتاب
The Syrian General Organization of Books

وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

أنطون مقدسي



الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية

قدم له: أحمد حيدر

راجعه: د. علي القيّم

أنطون مقدسي

(١٩١٧ - ٢٠٠٤م)

أنطون مقدسي مفكر ومترجم وفيلسوف سوري، صاحب تجربة كبيرة في الفلسفة والتربية والآداب الأجنبية، «كان فاعل في تاريخه وشاهد عليه في آن واحد» حسب تعبير الأستاذ الكبير سعد الله ونوس، ولهذا فإن الأفكار المجردة لا تستغرقه، وسرعان ما يتجاوزها إلى الوقائع، إلى ذكرياته، والآلية الخفية التي صاغت تاريخنا المعاصر وواقعنا.

كان أنطون مقدسي متجدداً في أفكاره وآرائه وطروحاته وآفاقه في مختلف الشؤون الفكرية والثقافية والحياتية.. لقد أمضى حياة «سقراطية» في الكتابة والقراءة والتفكير والنقاش والسؤال والجواب.. كانت الثقافة بالنسبة له عقل المجتمع وسلوكه ومساره، كان يعلّم ويتعلّم ويتساءل ويفكّر في الهواء الطلق، والعلن والملأ (على الطريقة السقراطية).. لقد فعل ذلك بوفرة وزرع أسئلته وأفكاره حيث استطاع، ففتح بذلك أمام الفكر آفاقاً وإمكانات للتحليل والتأمل واستجلاء الأفكار... الفكر بالنسبة إليه لا شرق ولا غرب، فثمة فكر أو لا فكر، صحيح أن الفكر ينبثق من الواقع ليجيب عن أسئلته، ولكن سرعان ما تتخطاه ليفتح أمام مشكلاته آفاقاً جديدة، ويشقّ للعمل طرقاً غير معبّدة ولولا هذا لما كان علينا اليوم أن نقيم حواراً مع ماضينا، ومع ماضي الأمم الأخرى، فنطلب من أرسطو وابن خلدون وأفلاطون وابن رشد الجواب عن تساؤلاتنا.. وهذا ما فعله مفكرنا الراحل «الأستاذ» أنطون مقدسي.

د. علي القيّم

معاون وزير الثقافة



الحب في الفلسفة
اليونانية والمسيحية



الإشراف العام

د. علي القيّم

وَزارَة ٱلثَّقافَة
مُديرِيّة إحياء ونشر ٱلتُّراثِ ٱلعَرَبيّ
إحياء ٱلتُّراثِ ٱلعَرَبيّ
(١٦٢)

أنطون مقدسي

الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية

قدم له: أحمد حيدر
راجعه: د. علي القيّم

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب
وزارة الثقافة – دمشق ٢٠٠٨

المقدمة

الدكتور علي القيّم
معاون وزير الثقافة

هذه المحاضرات التي تحمل عنوان «الحب في الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية- أفلاطون، القديس أوغسطين، أرسطو، الأكويني، المتصوفة» كان يلقيها الأستاذ المفكر أنطون مقدسي، على طلابه في قسم الفلسفة - جامعة دمشق- في الخمسينات من القرن الماضي، ولم يجمعها في إصدار أو كتاب، وفي حواراتي الكثيرة مع «الأستاذ» وعملي معه في وزارة الثقافة، كنت أطلب منه أن يجمع هذه المحاضرات ليستفيد منها الجيل الحالي، وكان جوابه الذي لم يتغير: إنني أفكر في الأمر، الوقت لم يحن بعد، وظل متردداً في هذا الموضوع حتى رحيله -رحمه الله.

في حديث مع الفيلسوف الراحل الأستاذ أحمد حيدر، أفادني بأن لديه النص الأصلي لمحاضرات «الأستاذ» عن الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية، وهي تمثل فكره في الفلسفة الشخصانية، التي تطورت في عصرنا نحو العلمانية، وأصبحت فلسفة مستقلة عن الدين. . وهذا النص الذي كتبه المقدسي بكثير من الدقة والعلمية والشفافية، مازال رغم مرور أكثر من خمسين عاماً على كتابته محتفظاً بقيمته وأصالته الخاصة، وهذا ليس غريباً عن «الأستاذ» الذي فتح أمام طلابه ومتابعي أبحاثه ودراساته آفاقاً واسعة للتحليل والتأمل واستجلاء الأفكار . . الفكر بالنسبة

إليه، ينبثق من الواقع ليجيب على الأسئلة، والمقدسي سرعان ما يتخطى ذلك ليقيم حواراً مع ماضينا وماضي الأمم الأخرى، فيطلب من أفلاطون وأرسطو وأوغسطين والمتصوفة ليجيبوا عن تساؤلاتنا. .

المقدسيّ في هذه المحاضرات التي تجمع وتنشر في كتاب، نراه متجدداً في أفكاره وآرائه وطروحاته وآفاقه، في موضوع عنوانه ميتافيزيقا الحب وفلسفته. .

شكراً للمفكر الراحل أحمد حيدر لأنه كان أميناً على هذه المحاضرات، وقد أضاف إليها رؤيته الخاصة، دون أن يقف موقف الشارح.

تمهيد - على هامش النص

أحمد حيدر

كان الأستاذ أنطون مقدسي مدرساً للفلسفة في الجامعة السورية خلال الخمسينيات من القرن العشرين، وكانت مادة الميتافيزيقا التي يدرسها موجودة في السنة الثالثة. و كانت محاضراته خلال العام الواحد ذات موضوع واحد يُلقى على جيل واحد، ولم يكن يكرر محاضراته، بل كان يقدم في كل عام موضوعاً جديداً.

في العام الدراسي ١٩٥٣-١٩٥٤ كان موضوع المحاضرات: الحب في الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية. وقد جمعتُ تلك المحاضرات وقدمتها إلى وزارة الثقافة للنشر. فأن٢ضا من الجيل الذي استمع إليها هذه المحاضرات التي تمثل فكر أنطون مقدسي الأساسي: الفكر الشخصاني أو الفلسفة الشخصانية: Personnalisme وهي فلسفة شائعة في عصرنا تلتقي مع الوجودية و الماركسية، فهي قد ولدت في حضن الدين، و لكنها تطورت نحو العلمانية و أصبحت فلسفة مستقلة عن الدين، ولكنها لم تتخلَّ عن مقولاتها الأساسية مثل مفهوم الشخص أو التشخصن و الاستلاب و التشيؤ أو نزع إنسانية الإنسان الخ.

كانت مجلة فكر التي يصدرها في فرنسا المفكر: (إيمانويل مونييه) هي

المجلة الناطقة بلسان الفلسفة الشخصانية، و كان الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) من كتابها، وقد كان صديقاً حميماً للأستاذ أنطون مقدسي.

إن الحب هو علاقة بين – ذاتية inter-subjectif علاقة حميمية أو صميمية intime، تفترض الفرد المتخارج، غير المغلق على أناه الخاصة، فهو في حالة علوّ على ذاته. و الحب لا يطلب ثمناً، فهو عطاء مجاني نزيه، سخاء نفسي، أو كرم روحي لا ينضب معينه.

تلكم هي محبة الإنسان للإنسان فهي علاقة الذات بالذات، علاقة الأنا بالأنت، إنها علوّ الفرد على ذاته، و انفتاحه و توجهه نحو الأخر، فالحب حوار بين ذاتين. ولكن المحبة المسيحية تقوم على علوّ آخر لأنها مرتبة أخرى فوق مستوى الحب بين الإنسان والإنسان فهي تتحرك على البعد الإلهي–الإنساني أو الإنساني–الإلهي: من الله إلى الإنسان أو من الإنسان إلى الله فهي أيضاً حوار ولكن بين الله و الإنسان. و الحب بين الله و الإنسان هو الذي يشخصن الإنسان أي يجعله قادراً على التصعيد و العلو على ذاته، وهذا ما يعزز الحب على المستوى الإنساني، فمحبة الله لا تنفصل عن محبة البشر، و الحب الإلهي ممتد في الحب الإنساني. المحبة المسيحية تتحرك على بعد عمودي. هو بعد التعالي نحو الله، فالعلو على المستوى الأفقي نحو الآخر لا يقوم بذاته و لكنه يقوم على علو أعلى منه، علو يمثل أعلى درجات التعالي جذرية، فهو علو المتعالي بذاته: الله تعالى. الحوار بين الله و الإنسان هو حوار شخصاني و لكن الشخص الإلهي متشخصن في ذاته، أو قائم بذاته، بصفته المطلق، و الشخص الإنساني يتشخصن بالحوار مع الله، بصفته النسبي أمام المطلق، أي الله نفسه. فالحوار بين الله و الإنسان هو حوار بين مرتبتين من مراتب الوجود.

إن تشخصن الإنسان يعني أن يكتسب الشخصية بالتصعيد من مستوى الرغبة إلى مستوى المعنى الأخلاقي و الانفتاح على الحقيقة. إن عالم المحبة المسيحية الذي يؤلف إطار حماية الإنسان هو عالم محوره الشخص: الشخص الإلهي المطلق و الشخص الإنساني النسبي. فالشخص هو محور أديان الوحي. ولذلك فالأفضل أن ندعوها الأديان الشخصانية.

إن مفهوم الشخص يؤلف تقدماً عظيماً بالنسبة لمفهوم الإنسان، فهو قد أغناه بأبعاد جديدة أهمها بعد الحياة الداخلية و الحوار مع الذات ومراقبتها بصفتها مسؤولة أمام نفسها و أمام الله و المجتمع، و لذلك فهي تمتلك الوعي و الإرادة و الحرية و الذات أو الشخص تتجلى في مصير يؤلف المنحنى الشخصي لها، فزمانها ليس دائرياً كالزمان الإغريقي، و لكنه خط بياني مفتوح على اللانهاية.

لقد ظل الشخص في الحضارة اليونانية ملحقاً بالميتولوجيا و حتمية القدر اللامعقولة، تلك الحتمية التي تلف البشر و الآلهة على السواء، و لم يبلغ مستوى النضج و التفتح الكامل لإمكاناته إلاّ في الأديان الشخصانية. فالحضارات متفاعلة متثاقفة و ليست معزولة بحدود صارمة كالحدود السياسية، و لكن المفاهيم الثقافية تتنقل في مناخاتها و تتغذى منها. فليس هناك مفاهيم خاصة بحضارة دون سواها ولكن المفاهيم إرث إنساني مشترك، فمفهوم الشخص ليس وقفاً على الأديان الشخصانية، و لكنه ينتشر في العالم، انطلاقا منها. إن مفهوم الشخص مولود في عصر الأسطورة البدائية و لم يمر مروراً عابراً في الحضارة اليونانية، لكنها كانت محطة أساسية في رحلته العالمية.

يقال أحياناً أن الحضارة اليونانية هي حضارة LOGOS أو القانون الكوني، و لكن لوغوس متضمن في بنية الشخص فهو المعيار الناظم له.

يمكننا أن نعتبر أديان الوحي الثلاث تعبيراً عن ظهور الشخص و مشتقاته في التاريخ ، فالمحبة والحوار بين الله والإنسان لم تبدأ إلا معها ، فأديان الوحي هي ثورة الشخص ، مهما يكن موقفنا منها ومن الدين بصورة عامة . يقول عالم الاجتماع (الآن تورين): «في الواقع جاءت أديان الوحي ، و اليهودية على رأسها ، بمبدأ تحقق الذات الإلهية . و قد عممت المسيحية هذا الاتجاه بقطعها للرابطة بين الدين وبين شعب معيّن و بإعطائها معنى غير اجتماعي لشعب الله . إنها تفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية بأكثر مما تخلط بينهما . . . قطعت المسيحية الصلة مع الفكر اليوناني التقليدي الذي ارتبطت به الإيديولوجيا الحداثية . . فالثقافة اليونانية هي دين ولكن بلا تعالي ، ونظرة للكون تحتل فكرة الخلق فيها وضعاً محدوداً ، وفوق كل ذلك هي فكر لا تظهر فيه فكرة الشخص و كذلك فكرة العلاقات الشخصية بين فرد إنساني و إله »[1]. وهكذا يحلل (جان بيير ڤيرنان Vernan) غياب الذاتية في الثقافة اليونانية . . . ولكن هذه الدعوة المسيحية تتسم بالعمومية . ينبغي في داخل هذه التشكيلة التاريخية المتنوعة أن نعزل الفكر الذي يعطي أهمية خاصة للعلاقة الشخصية ، علاقة الإنسان بالله و هو الأوغسطينية . . هناك نص مشهور يدخلنا في رحاب هذا الفكر ويقع في الصفحات الأولى من الكتاب العاشر ، و هو الأهم في اعترافات القديس أوغسطين فلنستمع إليه: «سألت البحر و الأخاديد ، و القوى الصاعدة للحياة فأجابوني نحن لسنا إلهك ، ابحث فوقنا ، سألت الريح العابر فقال لي الهواء و سكانه: لقد أسرف انكسمانس ، الذي قال إن المبدأ الأول هو الهواء و أنا لست إلهك . سألت السماء و الشمس و القمر والنجوم ، فقالوا لي نحن لسنا إلهك الذي تبحث عنه . فقلت لكل هذه الكائنات حول أطراف جسدي: إنكم لستم إلهي و لكن خبروني عنه شيئا فصاحوا في

---

١ – آلان تورين ، نقد الحداثة ، الترجمة العربية

صوت عال: لقد خلقنا هو. إن سؤالي هو انتباهي و إجابتهم هي مظهرهم، فلذا توجهتّ شطر نفسي و سألتها: و أنتِ من أنت فأجابت إنسان وهكذا تعارض في ذاتي من هو في الخارج و من هو في الداخل، الجسد و النفس. لمن أتجه كي أبحث عن إلهي الذي بحثت عنه من قبل بواسطة الجسد من الأرض للسماء، بعيداً قدر ما استطعت، و بقدر المدى الذي تصله أشعة بصري؟ الأفضل هو في الداخل و الذي تدين له كل حركات الجسد و الذي يرأس، و يحكم على كل إجابة، . . .»

ملكوت الله داخلكم كما جاء في الإنجيل، و نحن في حوار معه. «يتم في الغالب تحديد إنجاز (لوتر) انطلاقاً من كفاحه ضد الكنيسة و ضد تلك الشبكة التي تتنامى و تتكثف مع الزمن من الوساطات و الممارسات السحرية التي تخلقها بين البشر و الله. لقد أراد لوتر قبل كل شيء أن ينتهي من كل الوساطات ومن كل الطقوس لكي يعود إلى جذب الإنسان إلى كلام الله أن يوبخ التقوى وأعمال البر (الخير)، و كل ما يعتقد المسيحيون أنهم بعملهم يضمنون نجاتهم، وهذا ما يدفعهم إلى الخطيئة و الشهوة التي لا يستطيعون أبداً التحكم فيها، تاركاً إياهم لإرادة الله الطيبة و عدالته التي لا تكون قهراً و إنما دائماً محبة، و تكون طريقهم الوحيدة للنجاة.

المسيحي الحقيقي ليس هو الإنسان التقي، ولكن من ينقله إيمانه إلى الله، والذي يثق في فضل الله، حتى لو لم يكن لديه اليقين بأنه من الناجين.»[1]

التعالي الديني وعلاقة الإنسان بالله يتجلى واضحاً في الإسلام فالعلاقة بين النبي محمد وربه، أي تلقي الوحي الإلهي، كانت علاقة مستمرة. تقول عالمة

١- المصدر السابق

الأديان (كارين أرمسترونغ): «كان نزول القرآن مختلفاً عن التوراة التي أوحيت إلى موسى – كما في الرواية الموجودة في العهد القديم – في لقاء واحد على قمة جبل سيناء». فالقرآن نزل على محمد آية آية، وسطراً تلو آخر، في فترة تبلغ ٢٣ سنة. كان نزول الوحي تجربة مؤلمة، فقد وصف محمد هبوط الوحي (لم أتلق الوحي مرة إلا وشعرت أن روحي تكاد أن تخرج مني). كان عليه أن يصغي متمعناً إلى الكلمات الإلهية. قال إن مضمون الرسالة الإلهية كان أحياناً واضحاً: بدا كأنه يرى جبريل و يسمع ما كان يقوله. و أحياناً أخرى كانت الأصداء تخف عندما أكون مدركاً لرسالتها. . . ففي القرآن يخبر الله محمداً أن يستمع إلى المعنى غير المترابط بإنتباه، أي بما سماه وردزورث (سلبية حكيمة). يجب ألاّ يندفع لفرض كلمات أو لفرض معنى مفهومي معين، بل عليه الإنتظار حتى يفصح المعنى الحقيقي عن نفسه، في وقته المناسب: (لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه و قرآنه فإذا قرأته فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه.) لقد كانت عملية صعبة. . ، كان محمد يدخل في حال نشوة، وكما يبدو، كان يفقد وعيه أحياناً. كان يتصبب عرقاً، حتى في يوم بارد، و كان غالباً ما يشعر بوطأة داخلية مثل الحزن الذي كان يجبره على أن يخفض رأسه بين ركبتيه. . .

ليس مستغرباً إذا وجد محمد هذه الإيحاءات عبئا هائلاً عليه، فهو لم يكن يعمل فقط في إيجاد حل سياسي جديد كل الجدة لشعبه، بل كان أيضاً يؤلف إحدى الروائع الأدبية الروحية على مر العصور. لقد اعتقد أنه كان يضع كلمة الله – في لغته العربية، لأن القرآن ذو أهمية مركزية للروحانية الإسلامية، مثل أهمية يسوع (لوغوس–الكلمة) بالمسيحية»[1]. عن: (كارين ارمسترونغ) كتاب: تاريخ الله المترجم إلى العربية بعنوان الله والإنسان. إن العلاقة بين الله والإنسان

١– كارين ارمسترونغ، تاريخ الله، مترجم إلى العربية بعنوان الله و الإنسان.

تتجلى في الوحي، كما رأينا في نص (ك ارمسترونغ)، و النص التالي يوضح هذه العلاقة: «. . اعتقد أن المسلمين قد تصوروا الله دائماً تصوراً مشخصاً بالمعنى الذي يفهم عادة من هذه الكلمة، ولو أن تصورهم للطبيعة الإلهية قد يبدو أحياناً بشكل لا يتفق مع ما يفهمه الغربيون من كلمة Personnality. ولكن ما الذي نعنيه بالضبط عندما نتكلم عن شخصية الله؟. سأكتفي هنا بذكر رأي معاصر في هذه المسألة وهو الأستاذ (ويب Weeb) يقول: «إننا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه من حيث هو معبود، وبين الإنسان من حيث هو عابد. وإن هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو بولغ في جانب تشبيهه». وهذا تعريف من السهل أن نتخذه نقطة البدء في بحث موضوعنا، ولو أنني لا أظن أنه مما يقتنع به علماء الكلام من المسلمين. . .

و نحن نعلم أن الصلات الشخصية بين العبد وربه يستحيل الكلام فيها من غير الإعتراف بشيء من تشبيه الله، من غير أن يوجد شيء من التجانس الخلقي بين العابد والمعبود.»[1] ويعقب نيكلسون: «و ليست الحال الدينية الخاصة التي يشعر فيها صاحبها بصلة شخصية تربطه بالله، قاصرة في الإسلام على الصوفية، كما أنها ليست قاصرة على الصوفية في أي دين آخر، . . . الناحية الخاصة التي نعنى ببحثها في موضوعنا – و هي ناحية الشخصية الإلهية – ترجع بنا إلى النبي الذي ابتدأت به فكرة الشخصية الإلهية في الإسلام، والذي كانت شخصيته هو نفسه في القرون الوسطى موضع حب صوفي أشبه بذلك الذي شعر به المسيحيون نحو شخصية المسيح. فيجدر بنا إذن أن نتحدث قليلا عن الصلة التي كانت بين محمد وربه. . . سأسلم مبدئياً بصدق محمد بدعواه، و بحقيقة نبوته، و هي

١-رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي و تاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مقالة: فكرة الشخصية في التصوف، المحاضرة الأولى

مسألة طالما شك فيها الناس أو أنكروها. و حجتي في ذلك أنها بين المسائل التي أجمع عليها المسلمون، و ثانياً لأنني أعتقد أن أي فرد يخالف هذا الرأي يعجز عن أن يفسر نشأة الإسلام و تاريخه الأول . . .

يقول الأستاذ (ويب Webb) الذي أخذت بتعريفه للشخصية: إن الإسلام يميل إلى تصوير العلاقة الشخصية بين الله و الإنسان بصورة العلاقة بين السيد الذي لا مرد لأمره و بين عبده، و لكن هذا وصف لا يصدق على الإسلام بوجه عام، فهو لا يفسر لنا سر حماسة محمد لدعوته. و لا يسع القارئ للصور المكية القصيرة التي تجدونها في آخر القرآن - بالرغم من أسبقيتها في زمن النزول - أقول لا يسع القارئ لهذه السور إلا أن يشعر بأن الرسول كان يحس - كما نقول - بشيء من الإتصال بربه، أي أنه كان يحس - بعد أن مرت به فترة من الغم و النزاع الباطني - لا أن روحاً خبيثة قد حلت به، بل أنه استولى عليه روح الله الذي اختصه بعنايته كما اختص الأنبياء السابقين من قبله لينذروا قومهم من عذاب يوم عظيم. يقول الله تعالى:﴿كلا إذا دكت الأرض دكاً دكاً، و جاء ربك و الملك صفاً صفاً، و جيء يومئذ بجهنم، يومئذ يتذكر الإنسان و أنى له الذكرى﴾ (سورة الفجر ٢١-٢٣). من هذا يتبين كيف حركت فكرة القيامة الرسول في أعماقها، و كيف أزاحت من تلك النفس كل عقبة، و جعلت محمداً يولي وجهه شطر ربه الذي يقول ﴿ادعوني أستجب لكم﴾(سورة المؤمنين ٦٢). وهكذا يولي المسلمون وجوههم شطر ربهم مباشرة.

و الناظر في القرآن يتبين أن محمداً يتكلم بلسان النبي. . ، و هو يتكلم بصوتين: كل منهما صارخ مدوٌ: و إن كان أحدهما أعلى من الأخر و الأكثر تكراراً. فبالصوت الأول يجهر بأن الله ملك مستو على عرشه، واقف بالمرصاد لعباده، يعذب من يشاء و يغفر لمن يريد، يمحق الكفار و الفجار و يعفو عن

المؤمنين الذين يعملون الصالحات. و بالصوت الثاني يعلن أن الله هو الحق، وأن ما يدعونه من دونه هو الباطل (سورة الحج ٦-٦١)، و أن كل شيء هالك إلاّ وجهه (القصص ٨٨)، و أن كل من على الأرض فان و لا يبقى غير وجه الله (الرحمن ٢٧)، و أن الله هو نور السماوات و الأرض (النور ٣٥)، و أنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد (ق ١٦) و أنه لا يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم، و لا خمسة إلاّ هو سادسهم، و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلاّ هو معهم (المجادلة ٧) الخ الخ..

أليس كل ذلك من العبارات التي لا تكل ألسنة الصوفية عن ترديدها، لأنهم نظروا إلى الله قبل كل شيء و بعد كل شيء، نظرتهم إلى المحبوب بالذات. أما الرسول فقد أحب الله هذا الحب أيضاً، و إن امتزج حبه بشيء من الرهبة و الخوف من الله. و قد وصف الله نفسه في سورة البروج - و هي من السور المكية - بأنه (الودود) كما وصف نفسه في كثير من الآيات القرآنية الأخرى بأنه يحب المتقين و يحب المتطهرين و غير ذلك. أما حب الإنسان لله فقد ورد ذكره في القرآن ثلاث مرات فقط، تعنينا منها واحدة و هي قوله:﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله و يغفر لكم ذنوبكم و الله غفور رحيم﴾(آل عمران ٣١) و ذلك لأنها أولاً تشير إلى المكانة التي وضع محمد فيها نفسه من ربه، و ثانياً لأهميتها التي تظهر عندما نبحث في مكانته في علم الكلام الإسلامي. و في آية أخرى يقول:﴿ قل أطيعوا الله و الرسول﴾ (آل عمران ٣٢)، و هنا يظهر أن محمد يشعر بشعور عيسى الذي يقول: «من تقبلني فقد تقبل من أرسلني» (إنجيل متى ١٠، ٤٠)، كما يقول أيضاً: «إن الأب نفسه يحبكم لأنكم قد أحببتموني» (إنجيل يوحنا ١٦، ٢٧).

و مهما يكن من أمر، فإن في القرآن الشيء الكثير مما يصلح أن يكون

أساساً حقيقياً للتصوف الإسلامي، أو بعبارة أخرى: إن صلة محمد بالله كانت لها صبغة صوفية على الرغم من انها لم تكن صلة قرب محض، أو إلف محض. و أعني بقولي (إنها كان لها صبغة صوفية) أن الرسول كان في حالة حضور مع الله و أنه كان يدرك ذلك من نفسه إدراكاً مباشراً. و هذا هو التدين في إحدى حالاته و أعمقها، و في أكثر ما يكون حيوية. و إنني على يقين من أنه لولا ذلك لما نجح محمد في تأسيسه الإسلام»[1]

الحوار بين الله والإنسان الذي تؤسسه المحبة حاضر في الإسلام مثل حضوره في المسيحية، والإيمان يبنى على اللطف الإلهي لا على الخوف.

هذا الوجه قائم على قاعدة واقعية وعقلانية فالنبي محمد هو الذي نزل إلى قبو الشخصية الإنسانية حيث تكمن الرغبات، الرغبات في الجنس والمال.. فنظمها وأقام لها أقنية وسدوداً لئلا تنفجر وتزلزل بنية المجتمع.. و هذا واضح في آيات القرآن الكريم التي تهتم بالعلاقات الإجتماعية وبالعلاقات الروحية علاقة الإنسان بنفسه وبربه. والمحبة المسيحية تتجلى في حادثة فذة تؤلف انقطاعاً في مجرى التاريخ، بين ما قبلها وما بعدها، ففيها يتقاطع المقدس والدنيوي. فقد أرسل الله ابنه المسيح إلى العالم ليعاني البؤس والشقاء مثل البشر، فتعذب ومات على الصليب لكي يفدي البشر بنفسه. يقول القديس (ترتوليان): «لقد صلب ابن الله، وهذا غير معقول، ولذلك فإني أؤمن به»، وهذا الإيمان هو مفارقة مذهلة حسب آية الإنجيل: «طوبى لمن آمن ولم ير». فالإيمان يستند إلى الحياة الداخلية للإنسان وليس إلى وقائع العالم.

إن منطق المحبة مفارق لمنطق العالم ومناقض له، وهذا ما يتجلى في تجربة الإيمان: فالمسيحية ليست تعاليم، ولكنها الإيمان بحادثة فذة، الإيمان بأنها حدثت

١- المصدر السابق.

في التاريخ ، فقد هبط ابن الله إلى العالم و تعذب و مات على الصليب ، و بذلك فدا البشر بنفسه . . و المسيحي الحق هو من يهتدي بتجربة المسيح و يمنح نفسه للبشرية على نحو ما . فالمسيحية ليست التعاطف و لكنها منح الذات . . فهي تعني الرحمة أيضاً ، إنها فعل عطاء الذات للأخر و للبشرية كلها . إن حمل الصليب هو رمز المحبة في حدها الأقصى ، و هو يلخص الإيمان المسيحي كله . المحبة في المسيحية تعادل ال (لوغوس LOGOS) اليوناني ، فهي القانون الذي يمسك بالوجود و يحول بينه و بين الإنهيار ، فهي تربط بين الله و العالم . و لكن الإيمان المسيحي الذي تؤسسه المحبة بين الله و الإنسان يعاني أزمة في عصرنا ، و إلحاد المفكرين مثل (فيورباخ و ألبير كامو) ، ليس نتيجة التأمل في العالم الحديث ، أي نتيجة معاينة الواقع الرديء للإنسان .

يقول (هنري آقرون) في كتابه عن فيورباخ فيلسوف الإلحاد: «علينا ألاّ ننسى أن فيورباخ المفكر الذي بزغ في القرن التاسع عشر حيث وصلت أزمة العصور الحديثة إلى ذروتها ، لم يكن يرى في الأمر اختياراً بقدر ما كان يرى فيه معاينة . فإذ ذاك يبدو الشعور الديني غائباً عن عالم لم يعد يؤمن بالوحي لأنه انفصل عن التعالي إن فيورباخ مثل معاصره كيركجور ينعي على المسيحية كونها قد أصبحت في عالمنا الحديث: متحللة ، واهنة ، مريحة ، حرفية ، وإبيقورية (باحثة عن اللذة) إنه ملحد دون شك ولكنه ملحد بسبب غلوّه في الدين»[1] .

وقد علّق كاتب كاثوليكي هو (آرثر جبسون) على (كامو) قائلاً: «لقد نجم إلحاده عن ملاحظته الثاقبة لعالم مجنون عالم قاس عالم أعمى عالم عابث وجد فيه عدداً كبيراً من الموجودات البشرية يتجنب بحرص بالغ وضع الفناء الذي هو في ذاته وضع رفيع لأنه يميز الإنسان عن الكائنات كلها» .

١- هنري آقرون ، فيورباخ ، الترجمة العربية .

ولكن الناس يهربون من الموت، يستبعدون فكرة الموت على أنها فكرة مثبطة للعزيمة، وذلك لإفتقارهم إلى الشجاعة الضرورية لمواجهة القلق الذي تثيره هذه الفكرة. لقد قيل إن المحبة قوية كالموت، ولكن فكرة الموت في هذا العصر تدمر إمكانية المحبة. فقد فقدَ إنسان العصر القدرة على الحب لأنه محاصر بالخوف والعدمية. فالإلحاد يغزو الإنسان من خارجه. والإنسان المعاصر يعاني انفصالاً أليماً بين الشعور الأخلاقي في داخله وبين الدين المستلب الذي استولت عليه السياسة العدمية، فإنسان العصر هو فردية ذرية مستأصلة لا جذور لها ولا انتماء فهي تمضي مع كل ريح.. فهي نقيض الشخص فالإنسان الحديث لم يعد شخصاً، ولم يعد قادراً على الحب، فهو قد فقد نقطة استناده في العالم فهو لا يعرف أين يسند رأسه، وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة في صورة قاسية: ﴿ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق﴾[1]

المحبة المسيحية منوطة بالشخص الإلهي- الإنساني الذي أصبح غائباً عن عصرنا، وبغيابه غاب الإنسان نفسه، فالإنسان- الشخص هو كائن أنطولوجي، متجذر في الوجود، فهو في علاقة مع نفسه وعلاقة مع الآخرين وعلاقة مع المتعالي... وهذه العلاقات هي التي تؤسس الإيمان في النفس البشرية. ولكن الإيمان لا محل له في سيكولوجية الإنسان الحديث، فبنيته النفسية مصممة وفق أنموذج مغلق، منفصل عن عالم الحقيقة والقيمة، وبعد التعالي بكليته، التعالي الديني، الفلسفي، الأخلاقي، الجمالي.. معطل عنده، فهو إنسان البعد الواحد، حسب عنوان (ماركوزه) أي بعد الحياة اليومية.. وهذا الإنسان تبرره

١- سورة الحج: ٣٠-٣١.

إيديولوجية وضعية Positive ، فالإنسان ليس سوى ظاهرة طبيعية يدرسها العلم الوضعي فنحن في عصر الفردية الذرية Atomique الشاردة التي لا ناظم لها سوى المعايير الخارجية ، ولا انتماء خارج الأنا .

المحبة الإنسانية منوطة بالشخص ، والمحبة اليونانية منوطة بالإله (ايروس Eros) إله الجمال والعشق . . ونزعته الجمالية تحمله على الهيام المجنون بالجمال المطلق ، ولذلك جعله أفلاطون ، الذي لا تنفصل فلسفته عن النزعة الجمالية ، جعله نابض الجدل الصاعد في فلسفته . فعالم المثل الأفلاطوني يمثل الوجود الحق للعالم ، فهو لذلك يمثل الجمال المطلق .

إن إيروس Eros يمثل غريزة الحياة في نظرية فرويد التي تقابل غريزة الموت ، فهو لذلك لا ينفصل عن الغريزة والشهوة الجنسية أو الشبقية Érotisme المشتقة من اسمه . فالمحبة اليونانية ذات طابع جمالي- ايروسي (شبقي أو شهواني) ، أما المحبة المسيحية Agapé فتقوم على احترام الفرد الإنساني بصفته ذاتاً أو شخصاً ، أي كائناً أخلاقياً . ويرى الفيلسوف الأخلاقي (كانط): أن الإنسان ينبغي اعتباره غاية في ذاته لأنه قيمة في ذاته ، فلا يجوز اعتباره وسيلة أبداً . وعبارته المشهورة: «لو كانت سعادة البشرية كلها متوقفة على قتل طفل بريء لكان هذا عملاً غير أخلاقي» . وهذا يعني أن الإنسانية كلها مكثفة في الشخص ، وهذا ما يلتقي مع الآية القرآنية الكريمة: ﴿من قتل نفساً بغير حق ، فهو كمن قتل الناس جميعاً﴾ . إن المحبة الشخصانية المسيحية الإسلامية تضحي بالجمال على مذبح احترام الإنسان بصفته قيمة أخلاقية .

إن إيروس ليس شخصاً ولكنه نزعة ، وقد حل محله الشخص في أديان الوحي ، ومع الشخص ظهر نمط جديد من الحب هو الحب الصميمي للآخر

الذي نرى خلاله الذات العميقة للآخر. فالتعاطف مع الآخر هو الذي يؤهلنا لمعرفته بضرب من الحدس. إن الفيلسوف (برغسون) يعرّف الحدس: «بأنه التعاطف الذي به نخترق ماهيات الأشياء». ولا بد من أن نضيف ماهية الإنسان أيضاً، فالمحبة المسيحية هي لقاء إنساني صممي، حميم يقوم على التعاطف. وفي عصرنا هذا الذي يعاني من جرح الإلحاد، وضياع الحوار ببعديه الإنساني- الإلهي والإنساني- الإنساني، عصرنا المغلق على الأنا، فهو عصر عدمي.. تضيع المحبة الشخصانية بضياع التعالي ويصبح الفرد واقعة ذرية هاربة من الصميمية.

في العصور العدمية يتعاطف الناس تعاطف القنافذ: إلى الدرجة التي يبدأ عندها وخز الأشواك: أشواك الأنانية والحذر وسوء الظن، والبارانويا... وفي العلاقات الإنسانية: الصداقة والحب والزواج... نجد أن الصميمية مفقودة والعلاقة هشة لا قوام لها.

عصرنا عصر مأساة، و نحن نجهد في سبيل ألاّ نفهمه كذلك.

فأهم سمة لعصرنا هي تفادي العلاقة الحميمية، العلاقة الصميمية intimité و تجنبها بدلاً من الوقوع فيها و الإنجرار إليها. «إن الجنس في هذا العصر ليس أقل مما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر، فالعكس هو الصحيح، إلا أن الجنس بالنسبة للشخصية النرجسية الحديثة، يتجنب الحميمية إلى درجة الإنفصال عنها»[1].

انفصال الجنس عن الحميمية، تلكم هي المشكلة التي اكتشفها بدوره، المفكر الماركسي (هنري لوفيفر)، و عرضها في مقاله عن الحداثة:

١- آلان هاو: النظرية النقدية: (مدرسة فرانكفورت) - ترجمة ثائر ديب.

« إن الفصل الذي لا يمكن تفاديه، و الشقاق الحاصل بين البيولوجي والإنساني، يعودان بمحصلات أليمة: برودة قاتلة، و إذا لم نشأ أن نجتر الكلمات: فتور رهيب شامل. لدى النساء و الفتيات خصوصاً، كما هو معروف، ولكنه فتور لا يوفر الفتيان أيضاً. إن النساء يتحررن من خلال الفتور، أو من خلال الاشتعال الكاذب، و هذا ما هو أسوأ.

أما عن الفتيان فإنهم لم يحدث لهم أن تشككوا بفحولتهم مثلما يحدث اليوم. و يعرف الأطباء، و الأطباء النفسيون، و المحللون النفسيون. . ، أكثر من سواهم عن اللا إكتفاء (عدم الإشباع) الحاصل. . . . .

و يعمل هذا الشقاق على تحرير العملية الجنسية من الرغبة، و طبع هذه العملية بالتجريد»[1].

« التميز بين الحب (أي الجنس معاشاً على نحو إنساني) و بين الحاجة الجنسية (أي إعادة الإنتاج البيولوجي)، قد بدأ يدخل شيئاً فشيئاً حيز التطبيق. . . بذا صارت الحاجة الجنسية تفقد طابع الحاجة، و صار الإنسان الحديث يقتحم هذه القوة (السحرية) المهيبة: الرغبة التي تولد من الحاجة و تختلف عنها اختلاف «عالم» عن «عالم» آخر في ذات المجموعة الكونية.

إن الحداثة في النهاية، ما هي إلاَّ هذه المحاولة في اكتشاف الرغبة واستملاكها. . . من هنا بدأنا نرى ارتقاء الجنس إلى اللغة، و هو يتحول إلى مجرد خطابات حول (إيروس) Eros و تاناتوس Thanatos و أغابيه Agapé ، إذ أن التحكم غير الأكيد، بعد، من جانب الوعي، بالعنصر البيولوجي، إنما

١- هنري لوفيفر – مقال: ما الحداثة – الترجمة العربية.

يقود إلى ما يشبه أزمة أخلاقية ، حيث يصبح إرواء الحاجة أمراً يسيراً ، و يصير الكثيرون يحققونه بدون المرور في الرغبة ، كما لو كانت الرغبة تفرض قيوداً وإلزامات موروثة من قرون الإلزام و الإكراه .

فالحب الحديث يبحث عن طريقه بين التحقيق المباشر للحاجة الجنسية ، ذلك التحقيق الذي يستبعد الهوى و الإحتدام العاطفي ، و بين الهوى المجاني واليائس ، أو بين اللذة الخام و الإباحية المجردة . »[1]

إننا نحيا ضمن مناخ الحداثة حيث «يشكل القلق و الإنحصار و الوحدة ظواهر نفسية تتعاظم يوماً بعد يوم . . . . دعونا نذهب أبعد من النزعة النفسية الفردية و مجال الإنطباعات و التعبيرات .

هنا ، ألا يتمثل (الجديد) الحقيقي و (الحديث) الحقيقي بالتناقض الصارخ بين الوحدة الفردية المتعاظمة ، و بين تجميع الحشود و رصها في المدن العملاقة و المصانع الضخمة و المكاتب الفارهة و في الجيوش و الأحزاب؟ . إنه الصراع بين هذا (التفتيت الذري) L`atomisation الذي تشهده حياتنا الحديثة (و قد جرى فضحه مراراً ، و لكن بصورة واحدية دائماً) و بين التنظيم المفرط Sur-organisation الذي يؤكد هذا التفتيت ، يرافقه و يستلزمه بطبيعة الحال . إننا نرى أمامنا تشريك المجتمع (من المشاركة و الإشتراكية) (Socialisation - Delasociété) و هو يتلاحق و يضطرد . فشبكة العلاقات و الإتصالات تصبح أكثر تركزاً و فاعلية ، في الوقت ذاته الذي يتعاظم فيه عزل الوعي الفردي و إساءة معرفته . عند هذا المستوى يقيم التناقض .

لقد أصبحت الحاجة إلى الأمن – و هذا أيضاً مفهوم يصعب حتى الآن

١– المصدر السابق .

تحديده أو صياغته . . . يظل الأمن يشكل أول التطلعات و أوضحها. لكن، في الوقت نفسه، ما من حقبة أعطت قدراً موازياً من الأمثلة على الفظاظة (فحتى مراحل ما قبل التاريخ الإنساني، أي التاريخ مثلما يدعوه ماركس) كانت بعيدة عن أن تنتهج مثل هذا النهج! . إن حقبتنا لم ترتدع عن أي من أنواع الرعب: قتل الإنسان و الإبادات الجماعية و حروب الفتك و«التطهيرات» السياسية و تهجير السكان الخ . . . هكذا تشكل المطالبة بالرفاه، و العنف المعمم، وجهين اثنين للوحة كبيرة واحدة. فالحاجة إلى الأمن تتماشى دائماً مع انعدام الأمن . . .

إن الحقبة نفسها تشجب التراجيدي و تمضي قدماً في التراجيديا. فهي حقبة العنف المنفلت، التي لم تعد ترغب، مع ذلك، بسماع شيء عن الأهواء العنيفة، ربما لتشبعها بالعنف. إنها تحتمي، خائفة، بالتطابق و العادية، وترفع (الابتسامة) كشعار فهي تطمئن نفسها و تتطهر، بقدر ما تستطيع، عبر (المزاج الفكه) و الطيبة و النزوع الإنساني، المرموز إليها كلها بالضحك شديد الاستقبال. »[1].

إن النظرية النقدية تلح على النتائج النفسية المترتبة على هشاشة الحياة الحديثة. «إن (غيدنز)، أحد أركانها، يُعنى على سبيل المثال بـ (أمن الذات الأنطولوجي).

و يشير الأمن الأنطولوجي إلى إحساسنا القوي بواقعنا و مشروعية كينونتنا.

و نظرة (غيدنز) إلى مشكلة الأمن الأنطولوجي هي نظرة تفاعلية اجتماعية مميزة. . . . و يبدو أن (غيدنز) يفترض أن التفاعل بحد ذاته سوف يجعلنا في

١- المصدر السابق.

مأمن، لأن الذوات الإنسانية هي، أنطولوجياً، كائنات متفاعلة مرنة، و إذا ما أقمنا من التفاعل ما يكفي فسوف نغدو آمنين أنطولوجياً، إن لدينا عالماً داخلياً يصوغ ما نقوم به في تفاعلاتنا.

و غيدنز يعتمد على أعمال ر. د. لانغ في تناوله الأمن الأنطولوجي، و كان هذا الأخير قد رأى أن انعدام الأمن الأنطولوجي المزمن يشكل أساس المرض العقلي (الفصام، حيث يعاني الفصاميون من انعدام أمن شديد بصدد هويتهم و يكونون عاجزين عن تأكيد استقلالهم أشد العجز، بحيث يغيب لديهم كل إحساس بالهوية الشخصية. ثم إن لانغ يؤكد أن الأمن الأنطولوجي ليس ذلك الشرط الوحيد الذي يمكن تحقيقه، بل يوجد في حالة من التوتر مع انعدام الأمن هي مصدر حريتنا و استقلالنا.

و ذلكم هو نوع من الديالكتيك بين إحساسنا بالإرتباط و إحساسنا بالإنفصال، فحتى الأسوياء الأصحاء عقلياً ينوسون، كجزء من شرطهم السوي، بين الشعور بطغيان الآخرين عليهم و الشعور بالرغبة في الإرتباط بهم.»[1]

(و يحاول بعض علماء الإجتماع تعريف الحداثة على نحو أكثر إيجابية و ذلك من خلال مبدأ (الحركية Mobilité)، مثلاً: حركة التقنية، و الحركية الإجتماعية (العلاقات بين الأفراد و بينهم و بين المواضيع و العمل، بما تشهده هذه العلاقات من انقلابات دائمة) و الحركية الثقافية و الحركية الأخلاقية، والتكيف المتجدد و قد أصبح ضرورياً بفعل عوامل التغيير. . . . . إن المفاجئ في تحليل كهذا هو التناقض الحاصل بين إلزامات مبدأ الحركية، و بين تركز

١- آلان هاو، النظرية النقدية: (مدرسة فرانكفورت)، ترجمة ثائر ديب، ص ١٨٨.

الإهتمامات العامة – على كل الأصعدة – على مشكلات الثبات و الأمن و البنية و التوازن. أفلن يكون الصراع الناجم أكثر جوهرية من كلا الطرفين؟... إن الصيرورة تتسارع و تلهث في كل الأنحاء.

و من كل الجهات يرفع البشر إلى المصير... نداءهم اليائس: «توقف! دعنا بسلام، لا يمسسنا الأذى، ننعم بالهدوء. كف، ليس فقط عن تدمير الكوكب، و إنما عن كل فكرة تدمير. دعنا نحيا حياتنا، و أرحنا!»[1].

الإنسان يطمح إلى الأمن الأنطولوجي، و لكن الضرورة تلفه في صيرورتها العنيفة التي تحول بينه و بين التشخصن و الذاتية و بذلك يفقد القدرة على التوازن و الحب.

العدمية (النهلستية Le Nihilisme)

« لقد مات الله و مات الجمال معه. كل شيء مباح. لا شيء يمنع انفلاتة العنف. ليست الأخلاق بقادرة على فعل شيء. و الفن لا يعوض الحياة، الحياة الحقيقية، الحياة الغائبة. الفن يساهم في صنع الإستلاب. ثم هاهو الفن يجف. سيموت الفن تاركاً إيانا في العراء.

ليست العدمية انحداراً. إنها الاختبار الحقيقي.

إذا كان لنظريات (نيتشه) شيء من العمق، فإننا الآن في العدمية. بل إننا نلمح حتى المخرج منها الآن، نلمح الانفتاح و الخلاص. سوف نخرج منها في اللحظة التي يتفق فيها الفلاسفة و الأخلاقيون و علماء الجمال على الرثاء لدخولنا في العدمية. تلك العدمية التي لا تعمل التحريمات المسنة بحقها إلاّ

١– هنري لوفيفر، ما الحداثة، (مصدر سابق).

تقنيعها و الكشف عنها في آن. العدمية، من غير الممكن اغتفارها لدى الوعي الإعتيادي، الصاحي. . العدمية تعلن عن مستقبل آخر. . إننا من العدمية الآن في الصميم. كيف تمكن الإجابة؟ ما من شك في أن العدمية ملازمة للحداثة. و يوماً ما، ستبدو الحداثة، صراحة، كما لو كانت حقبة العدمية. . . ليس بمقدورنا في الحقيقة الاستغناء عن الفرضيات المتطرفة من أجل أن نفهم الحداثة مثل تخريب المعمورة»[1]

العدمية هي إلحاد جذري: إلحاد بالله و الإنسان و القيم.

و لابد لنا أخيراً من التساؤل حول قصد الأستاذ أنطون مقدسي من اختيار هذا الموضوع بالذات: الحب في الفلسفة اليونانية و في الفلسفة المسيحية. تُرى هل كان مجرد أكاديمي يعرّف طلابه بالتراث و يدربهم على معالجة مشكلاته وبذلك يدخلهم الفلسفة من بابها العريض، باب المشكلات الإنسانية؟.

يقول هيجل: لن تستطيع أن تكون أفضل من عصرك، و في أحسن الحالات لست سوى عصرك. و أنطون مقدسي كان أكثر من أكاديمي، أكثر من مدرس فلسفة، كان فيلسوفاً شخصانياً يعتبر العلاقة الشخصانية أو العلاقة بين – الذاتية: علاقة الحب أو الكراهية أو اللامبالاة، و بتعبير أدق: موقف التخارج و الانفتاح على الوجود، أو موقف الانغلاق على الأنا، الأول هو موقف الحب و الثقة بالآخر و بالوجود، و الثاني هو موقف الشعور بعدم الأمن و بالتالي تجنب الصميمية أو الانفتاح. و الاعتصام بالحذر و سوء الظن إلى درجة (البارانويا). . . .

كان أنطون مقدسي يعتبر العلاقات بين الذاتية inter-subject بصورتيها:

١– المصدر السابق.

الإيجابية و السلبية، الانفتاح و الانغلاق . . هي مقياس الحضارة، فالحضارة تتجلى من خلال انعكاسها في الشعور الفردي، و الفرد هو مقياس الحضارة، و هذا يعني أن جوهر الحضارة هو أخلاقي و ليس تقنياً .

موقف الانفتاح هو موقف الحب، أما موقف الانغلاق فهو موقف الكراهية التي تنذر بالعدمية .

إن العدمية هي التعبير عن بؤس العصر، عن مرضه القاتل، و يمكن الاقتراب من فهمها، من خلال مفهوم الطاقة و الاقتصاد النفسي، فالعدمية هي نزعة البقاء في مستوى الحد الأدنى من بذل الطاقة، و اقتصادها النفسي خاضع للأنا الشحيح أو اللئيم، فاللؤم مشتق من لمَّ أو انكمش، فهو حالة مرضية هي نقيض السخاء الروحي أو الطبع الكريم القادر على منح الحب المجاني التنزيه، فاللؤم هو مرض في الطبع، فهو دون مستوى التقييم و الاعتبارات الاخلاقية، و ذلكم هو جوهر العدمية التي تُخضع الشعور الإنساني لاقتصاد الأنا، فالعدمية هي عطالة نفسية تقابل العطالة الفيزيائية في الطبيعة، و هذا ما يفسر انغلاق الأنا على ذاته و رفض الانفتاح على الوجود بأبعاده: بُعد التعالي نحو القيم، و بعد التلاقي مع الآخر . فالعدمية هي مرض في الحضارة و الشفاء منها يعني عودة الحضارة إلى الحالة السوية، حالة الصحة .

إن أنطون مقدسي قد عاش عصره و تفاعل معه و عانى مشكلاته و في مقدمتها: بؤسه العدمي، ذلك المرض القاتل الذي ينبغي الشفاء منه بالحب، فالحب و العدمية على طرفي نقيض، الأول يمثل الانفتاح و الثانية تمثل الانغلاق، الذي يهيمن على عصرنا .

و لكن أنطون مقدسي يراهن على ميتافيزيقا الحب التي تشخصن الإنسان،

تساعده على الانفتاح. و هذا ما نجده في التحليل النفسي: فبدون التعاطف مع الآخر نفشل في فهمه، و بالتالي نفشل في فهم أنفسنا، و بذلك يضمر الشعور بالذات الذي يقوم على تجربة المشاركة، فلا أنا بلا أنت كما يقال. و بمقدار سخائنا في بذل الحب للآخر، نسمو بإنسانيتنا: «و أن نكون قادرين على أن نجلس في علاقة حقيقية مع كائن إنساني آخر، يساوره قلق عميق أو شعور بالذنب، أو يعاني مأساة معلقة فوق رأسه، هذا الموقف يعتبر أسمى ما في إنسانيتنا جميعاً. و هذا ما يجعلنا نؤكد على أهمية التلاقي (اللقاء الصميمي أو الحميم intime مع الآخر) بدلاً من مجرد العلاقة.

و في هذا التلاقي لا بد أن أكون قادراً – إلى حد ما – على معاناة ما يعانيه المريض. و وظيفتي كمعالج، هي أن أكون منفتحاً على عالمه»[1].

إن علاقة الحب في الدين (الإسلام و المسيحية)، أي علاقة الله بالإنسان، تشبه علاقة المحلل النفسي بمريضه، ففي الحالتين نجد إنساناً يتلقى الحب من ذات قادرة على منحه. فالموقف الديني و الموقف العلمي يتقاربان، و يمكن أن يكونا متعاونين، و هكذا يكون رهان أنطون مقدسي على ميتافيزيقا الحب أو فلسفته، قائماً على أساس راسخ، فالحب (ينبغي) أن يقهر العدمية إذا كان للإنسان مستقبل.

١–رولّو ماي، الأسس الوجودية للعلاج النفسي، الترجمة العربية.

مدخل عام

البحث الأول

الخصائص الأساسية للفلسفة اليونانية

١- الوجود كما تصورته العقلية اليونانية: قد يكون المعنى الأساسي الذي وجّه العقلية اليونانية هو معنى العالم (Cosmos) والذي يجب أن يسترعي انتباهنا بهذه المناسبة هو اختلاف مدلول هذه الكلمة بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى اليونانيين ، حتى أن الغربيين يشيرون إلى هذا الاختلاف بكلمتين متميزتين (Cosmos و Monde) ، إن كلمة عالم (Monde) في الفلسفة الحديثة تشير إلى العالم الخارجي أي إلى العالم المادي ، والعالم في الفلسفة الحديثة جائز ، وقوانينه نسبية ومن المعلوم أن الوجودية تعتبره غالباً لا معقولاً .

أما العالم عند اليونانيين (Cosmos) فهو مجموع الوجود أو الوجود ككل ، ومن خصائصه الأساسية أنه خالد وثابت ، قائم بذاته ، مغلق على نفسه ، مكتف بذاته ، وهو يشمل الآلهة والإنسان والمادة والأنفس إلخ . . .

والعالم ، في العقل اليوناني انسجام كلي ، وباستطاعتنا أن نقول عنه إنه معقول في جملته ولذا كان اتجاه الفلسفة اليونانية في جملتها اتجاهاً عقلياً ، ماهوياً (وكلاهما واحد) .

آ- اتجاه الفلسفة اليونانية اتجاه ما هوي: ومعنى ذلك أن قوام الوجود ، بالنسبة للعقلية اليونانية هو مجموعة من العناصر الثابتة (الماهيات) ، واستناداً على ذلك

يقول مؤرخو الفلسفة في عصرنا أن أونتولوجيا (دراسة الموجود être) اليونانيين هي أونتولوجيا الماهية، بينما الأنتولوجيا المعاصرة غالباً ما تأخذ شكل أونتولوجيا الوجود (Existence).

ويعتبر اليونانيون بأن الوجود (Existence) ليس إلا مجموعة الأعراض (axident) التي تطرأ على الماهية أومجموع الصفات التي تأخذها الماهيات في حركتها، ويعتبر أفلاطون بأن العالم كما نراه – عالم الكون والفساد كما يقول أرسطو– ليس إلا انتقاصاً لعالم الماهيات (المثل)[1]

وقد تكون أزمة الفلسفة الغربية كلها – منذ أن كانت أي من العصر الوسيط حتى أيامنا، أي حتى برغسون وهسرل– متأتية من أن هذه الفلسفة (أي الغربية) اصطدمت بمشكلة الوجود ولكنها مع ذلك تريد أن تبقى دوماً أمينة للاتجاه اليوناني (الاتجاه الماهوي).

ب-الإله أو الآلهة في الفلسفة اليونانية قسم من الوجود:

لا يوجد شيء أدل على العقلية اليونانية من تصورها للإله، ففي الأساطير اليونانية الآلهة ليست إلا أسرة إنسانية (أي له الخصائص الأساسية للإنسان) ولكنها من نوع إنساني أعلى وأرقى وأقوى من النوع الذي نشاهده.

إن بعض الفلاسفة اليونانيين قد توصل إلى فكرة الإله الواحد– مثلاً أرسطو– ولكن شتان ما بين الإله كما تصفه الأديان والفلسفات الحديثة والإله كما يتصوره أرسطو، فإله أرسطو ليس شخصاً (أي ليس حرية وإرادة) ولا خالقاً للعالم، وبتعبير أعم ليس عناية، ولكنه النقطة التي يستقطب حولها العالم، أو أنه حجر الزاوية في بناء العالم (Cosmos).

١– راجع مباحث الوجود في دراسات العام الماضي.

لنأخذ أيضاً فكرة الصانع (Demures) عند أفلاطون فهو خالق لعالمنا هذا (العالم السفلي) ولكنه لم يخلقه من العدم، بل صاغه من عناصر أولية كائنة منذ الأزل، وعلى غرار نموذج أساسي هو المُثُل، ولذا أتى عالمنا صورة باهتة عن العالم المثالي[1] .

والآلهة عند اليونانيين خاضعة للمصير، ولكن المصير ليس إلهاً، ولا شخصاً، بل هو هذه القوة المغفلة التي ينتظم بموجبها العالم، والحق أنه لا يوجد في التفكير اليوناني، معنى مغمض كمعنى المصير، وقد يكون باستطاعتنا أن نقول، إن المصير هو انسجام العالم بذاته، لا قوة مفارقة (مستقلة عن العالم).

وبتعبير آخر مختصر، لم يعرف اليونانيون معنى التعالي (Transcendence) - تعالى الله عن العالم - الله تعالى كما نقول الآن.

جـ - شعار العقلية اليونانية هو معنى الكمال:

أما شعار التفكير الحديث فهو معن اللامتناهي ومعنى الكمال- إذا فصل عن معنى اللامتناهي- ساكن، فكان هدف الإنسان بالنسبة لليونانيين هو إدراك الكمال وبالتالي تحقيقه، (ومن المعلوم أن المعرفة والعمل شيء واحد عند اليونانيين) أو معرفة الانسجام الكوني العام والاندراج فيه.

وليس أدل على ذلك من تصور اليونانيين للشر، فكأنه حادثة كونية، لا حادثة شخصية (من عمل الحرية) أو كأنه شذوذ عرضي عن القاعدة العامة.

والطابع العام للفن اليوناني هو طابع الكمال الساكن فكأن المسرحية اليونانية تبتدأ بالخاتمة. وما يقوم به أبطالها من أعمال وما يقولونه، ليس إلا تحقيقاً

---

١ - راجع اسطورة خلق العالم في الطيماوس لأفلاطون.

لمصير مقرر سلفاً، ولنعتبر أيضاً فن النحت عندهم، فمقاييس الجمال محدودة بالنسبة لنموذج أساسي ثابت (مثال كما يقول أفلاطون) ومن يتأمل تمثالاً يونانياً يلاحظ بأنه لا يوجد فيه أقل تحفز للحركة، فالوجه ساكن يتأمل، ولذا تميل الفلسفة اليونانية كلها نحو وحدة الوجود.

٦- معنى الفلسفة عند اليونانيين:

إن الفلسفة بالنسبة لليونانيين كلهم، علم أو هي العلم– العلم الذي تتفرع عنه كل العلوم– والحق أن كلمة علم وكلمة فلسفة وكلمة حكمة تكاد تكون واحدة عندهم، وما نطلق عليه اليوم اسم فلسفة –ويسميه أرسطو الفلسفة الأولى– ليس إلا علم الأصول الأولى للوجود، وبهذا المعنى يقول أرسطو: الفلسفة هي علم الأسباب الأولى، ومعنى كلمة أسباب هنا هو الأصول الأولى التي ينتظم بموجبها الوجود.

ولا يخرج تعريف أرسطو المشهور (الفلسفة هي علم الوجود بما هو موجود) عن هذا المعنى، ويتصور أرسطو بهذا التعريف أن الفلسفة هي إدراك الموجود (être) بذاته، لا بأعراضه كبقية العلوم.

وأفلاطون يستعمل كلمة علم بدلاً من كلمة فلسفة، والعلم عنده هو معرفة المثل أو الماهيات، أي النماذج الأساسية للوجود أوالنماذج التي ليس عالمنا هذا إلا صورة باهتة عنها.

والحكمة (الفلسفة = حب الحكمة: صوفية) كما قلنا شيء واحد هي والفلسفة طالما أن المعرفة ليست منفصلة عن العمل أو أن العقل والإرادة شيء واحد.

٣- الموضوعات التي أهملتها الفلسفة اليونانية:

إن مجرد ذكر الموضوعات التي أغفلتها الفلسفة اليونانية كاف للدليل على اتجاهاتها الأساسية، ومن أهم هذه الموضوعات، الشخصية والزمان النفسي والشر وبكلمة مختصرة التجربة الداخلية كما نفهمها اليوم، وليس، معنى ذلك أن اليونانيين لم يهتموا بهذه الموضوعات، ولكهنم اعتبروها من وجهة نظر مختلفة تماماً عن وجهة نظر الفلسفة الحديثة، فدمجوا الزمان بالأبدية، والفرد في المجموع، والشخصية في الكون.

لنأخذ مثلاً الشخصية، فنحن نرى فيها وجوداً متميزاً يختلف كل اختلاف عن كل ما عداه، والشخصية عندنا حرية بالدرجة الأولى، أما اليونانيون فيرون في الشخصية صورة مصغرة عن العالم، ويعبر عن ذلك ابن سينا تعبيراً صحيحاً إذ يقول:

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

والسبب في حذف التجربة الداخلية (التجربة الشخصية) هو أن اليونانيين وحدوا بين الإرادة والعقل، وقد يكون أن أساس التجربة الداخلية النفسي هو هذه الفسحة التي تفصل بين الإرادة والعقل إذ تقف الإرادة وجهاً لوجه أمام العقل (القانون العقلي) لتتخذ موقفاً سلبياً أو إيجابياً منه، وهذه الفسحة هي التي تفتح المجال أمام الخير والشر كعملين إراديين نحن مسؤولون عنهما.

٤- المخالفون في الفلسفة اليونانية:

إن طبيعة الإنسان في اتجاهاتها الأساسية واحدة في كل زمان وكل مكان، وإذا كان عصر يمتاز عن آخر فلتبنيه بعض هذه الاتجاهات وإهمال الأخرى.

استناداً على هذا المبدأ نقول بأن العقلية اليونانية اتجهت في مجموعها نحو الفلسفة الكونية، وأحلت الاتجاه الشخصي الإنساني (الإنسان كوجود متميز عن الوجود العام) المحل الثاني في تفكيرها.

فلا عجب إذاً أن يظهر مفكرون اهتموا بالاتجاه الثاني، ولا عجب أيضاً أن يحتل هؤلاء المفكرون المقام الثاني في التفكير اليوناني.

وهؤلاء المفكرون هم الذين يُطلق عليهم اسم «مخالفين» ونشير بهم إلى السفسطائيين الذين حاربهم سقراط وأفلاطون، والريبيين الذين ظهروا في عصر انحطاط الإغريق.

وقد ظهرت بدع دينية اهتمت بمشاكل شخصية كمشكلة الخلاص وبدع صوفية، ولكنها بقيت سرية على هامش الحياة العامة.

البحث الثاني

الفلسفة المسيحية وعلاقتها بالفلسفة اليونانية

ا - سؤال مبدئي:

هل توجد فلسفة مسيحية؟وبشكل أعم هل توجد فلسفة دينية؟لقد كان هذا السؤال موضوع نقاش طويل في أيامنا وحتى نتوصل إلى تكوين فكرة واضحة عنه علينا أن نبدأ بالتمييز بين الدين والفلسفة .

آ- ماهي الفلسفة؟ قد يكون أصعب موضوع في الفلسفة تعريفها ، وعلى كل بإمكاننا أن نجمع عناصر هذا الموضوع ونرجعها إلى ثلاث:

١) الفلسفة كعلم ، وهذا هو تعريف أرسطو الذي أشرنا إليه في البحث الأول (الفلسفة علم الأصول الأولى) ، والحق أن الفلسفة الغربية بقيت في خطوطها الكبرى أمينة لهذا التعريف حتى في أيامنا ومع الوجودية ، ولا أدل على ذلك من موقف هيدجروهسرل ، أما بالنسبة للفلسفات العقلية (من ديكارت حتى كنت) فالمسألة ليست موضع بحث لأنه الفلسفة في نظر العقليين علم .

٢) الفلسفة كوجهة نظر في الوجود ، وقد أخذ بهذا الاتجاه عدد من فلاسفة القرن (١٩) و(٢٠) وذلك بعد أن عجزت الفلسفات التقليدية عن التوصل إلى نتائج ثابتة كما في العلم ، ولكن هل حقاً أن العلم توصل إلى نتائج ثابتة كما يظن البعض؟

هذا سؤال يحق لنا أن نثيره بعد أن شك العلم الحديث في مبدأ الثبات ذاته ، أي في مبدأ الحتمية .

وقد كنا في العام الماضي أشرنا إلى هذا البحث ، وقلنا بأن كلمة فلسفة يجب أن تطلق على كل وجهة نظر في الوجود ، وكلمة ميتافيزياء على محاولة الفلاسفة في تخطي الأنانية ، والوصول إلى حقائق ثابتة .

والأمر الذي لا شك فيه هو أن الموضوعات التي تثيرها الفلسفة ثابتة وهي تمس صميم الوجود ولكن الحلول تختلف باختلاف الفلاسفة .

٣) الفلسفة كحل لمشكلة الوجود الإنساني ، وهذا مايعبرون عنه في الدين بكلمة الخلاص ، والحق أن كل فلسفة – مهما حاولت أن تكون موضوعية كفلسفة ديكارت مثلاً– تحتوي ضمناً على اتجاه عملي يحاول أن ينقذ الإنسان ، كان اليونانيون يقولون مع أرسطو بأن الفلسفة نشأت من الدهشة أمام الوجود ومن حب الاستطلاع– وهذا ما يتفق مع العقلية اليونانية– أما في عصرنا فيقولون بأن الفلسفة نشأت من شعور الإنسان بغربته على وجه الأرض ، أي من شعوره بوجود مشاكل صحيحة عليه أن يحلها حتى يصل إلى السعادة ، وقد تكون المشكلة الأساسية في وجود الإنسان هي مشكلة الشر ، وهذا الاتجاه في الفلسفة الحديثة – اتجاه الانقاذ– يعطي لكل هذه الفلسفات حتى الملحدة منها طابعاً دينياً .

ب- ماهو الدين؟ إذا كان تعريف الفلسفة متعذراً فتعريف الدين يكاد أن يكون ضرباً من المحال ، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لكل النزعات الصميمية في الإنسان لأن نطاقها أوسع من نطاق العقل التحليلي . على كل هنا أيضاً باستطاعتنا أن نجمع معنى الدين حول بعض اتجاهات أساسية .

١- الدين محاولة في تحديد علاقة الإنسان بالمطلق، وهنا يبدو الفرق جلياً بين الاتجاه اليوناني والاتجاه المسيحي، فبالنسبة للأول، المطلق هوالعالم وبالنسبة للثاني هو إله شخصي (حرية، وإرادة وعقل) والاتصال بين الإله والإنسان في المسيحية رحماني، اي في الصميم، وسنفصل هذه المسألة.

٢- الدين طريقة في تحقيق الخلاص، وقد يكون إن هذا الاتجاه هو الموضوع الأساسي للدين بعكس ما يظن دركايم عندما يقول بأن الدين قائم على التمييز بين أشياء مقدسة وأخرى غير مقدسة ومعنى الخلاص هو الوصول إلى السعادة التامة.

٣- الدين وجهة نظر في الوجود (العالم وأصله، وضع الإنسان في العالم، الأخلاق إلخ . . .) من هذا الوضع السريع، يتبين لنا الفرق بين الدين والفلسفة، فالفلسفة محاولة تستهدف المعرفة، معرفة الوجود في أصوله العميقة، ومن الحقائق التي تكتشفها، تنتقل إلى الحلول العملية، أما الدين فيستهدف بالدرجة الأولى العمل بأعمق معانيه، لأنه- كما قلنا- طريقة في تحقيق الخلاص (السعادة التامة)، والدين قائم بالدرجة الأولى على التجربة والتجربة الشخصية- لأنه يحاول أن يحدد علاقة الفرد كائنا- أي كشخص متميز تماماً عن غيره- بالإله، وإذاً تلعب العاطفة والتجربة الداخلية فيه دوراً أساسياً.

وهنا علينا أن نلاحظ بعض مفردات يستعملها الدين، وهي ذات مغزى عميق ككلمة قلب، وكلمة سر وكلمة صلاة، وكلها تدل على أن العلاقة بين الإله والإنسان علاقة صميمية لا يدركها المشاهد الخارجي، فهي تتم بالاتصال المباشر (الصلاة) من القلب إلى القلب، وعلى شكل سري.

ولنلاحظ أيضاً مسألة أخرى ذات أهمية بالنسبة إلينا وهي التالية:

إن العقلية الشرقية– وهذا ما يميزها عن الغربية – لم تميز بين الدين والفلسفة، ولذا كان على كل من يحاول دراستها، أن يفتش عنها في الكتب الدينية، لا في الكتب الفلسفية، بعكس العقلية الغربية التي حافظت على اتجاه أرسطو (الفلسفة علم).

ج- هل توجد فلسفة دينية؟ بقي علينا أن نجيب على السؤال الأول، وذلك بالنسبة للفلسفة الغربية التي ندرسها الآن، قلنا بأن الفكر الغربي قد ميز بين الدين والفلسفة؟فماذا كان تأثير الدين على الفلسفة؟ إن الدين قدم للتفكير موضوعات جديدة، وكثيراً ما كانت هذه الموضوعات تمس صميم المشاكل التي تهتم بها الفلسفة، وتعطيها حلولاً حاسمة، وبتعبير آخر الدين وجه الفلسفة وأدخل عليها تطوراً أساسياً، وهذا ما سنبحثه الآن، ولكن قبل أن نذكر بعض الموضوعات التي أدخلها الدين على الفلسفة، علينا أن نحدد موقف الفلسفة من الدين.

إن الفلسفة حاولت أن توفق بين الفكر اليوناني والاتجاه الديني– وذلك في الغرب وفي الشرق– ولكن تدريجياً حطم التفكير الديني بعض أطر الفكر اليوناني، وسيتبين لنا ذلك من عرض الموضوعات الدينية.

ولكن، بالرغم من تأثير الدين الحاسم، فقد حاولت الفلسفة الغربية أن تبقى أمينة للفكراليوناني، وكأن الفلسفة الغربية تتأرجح دوماً بين الاتجاه الديني والاتجاه اليوناني، وهذا بيّن حتىفي الفلسفة المعاصرة الإلحادية وبشكل خاص عند هيدجر.

أ- الموضوعات الجديدة التي أدخلتها المسيحية على الفلسفة: إن أهم موضوع أدخله التفكير الديني على الفلسفة اليونانية هو فكرة الإله الواحد، فهذه الفكرة هي التي غيرت كل أطر التفكير اليوناني، فلنبحث باختصار هذه الفكرة، وندرس بعض نتائجها.

أ- فكرة الإله: تتضح فكرة الإله، إذا عددنا الخصائص الأساسية لهذا الإله (الأسماء الحسنى).

١- الإله خالق للعالم ومتعال عليه، إذاً الإله ليس قسماً من العالم كما في التفكير اليوناني، بل العالم أحد مظاهر قدرته الخالقة، والعالم جائز لاضروري، زمني (مخلوق يبدأ معه الزمان) لا أزلي، وفكرة جواز الوجود التي انبثقت عنها فكرة الوجود (Existence) الحديثة من آثار التفكير الديني وتعالي الله على الوجود يتبعه أن الله عالم بكل شيء وقادر على كل شيء (كل شيء عند الله ممكن، يقول الإنجيل، إن الله على كل شيء قدير، يقول القرآن الكريم).

٢- الإله شخص (أي حرية وإرادة)، وهذا ما حدا بعدد من الفلاسفة- خصوصاً في القرن (١٩) - أن يضعوا الحرية فوق العقل، أما التفكير اليوناني فبالعكس (المثل الأفلاطونية أعلى من الصانع).

٣- الإله عناية، أي أنه يعتني بالمخلوقات كلها، فليس الإنسان حلقة من حلقات العالم (Cosmos) بل هو ذو قيمة لا متناهية لأن الإله اللامتناهي يعنى به، أي بكل شخص على حدة.

ب- علاقة الإنسان بالإله:

إن تغيير فكرة الإله غير كل معنى العلاقة بين الإنسان والمطلق، كما رأيناه عند اليونانيين، فأصبحت هذه العلاقة شخصية بعد أن كانت موضوعية لدرجة ما ومن هذه العلاقة الشخصية نتجت موضوعات جديدة، نذكر أهمها:

١- العقل والإيمان: العقل عاجز عن أن يحل مشكلة الإنسان حلاً كاملاً، فهو بحاجة إلى نور إلهي، وهذا النور هو الذي يفتح المجال أمام الإيمان، والإيمان هو التسليم المطلق لإرادة الإله، وكلمة إسلام (من التسليم) تدل تماماً على معنى الإيمان، ثم إن الإيمان من عمل الإرادة والعقل، لا من عمل العقل وحده.

٢- الشر، وهو من عمل الحرية، أو هو حادثة شخصية لا حادثة كونية.

ومن الجدير حقاً بالملاحظة هو أن فكرتا الإيمان والشر كعملين إراديين كافيان لتحطيم فكرة الوجود (être) كما تصورتها الفلسفة اليونانية، وأبدالها بفكرة الوجود كما تتصورها الفلسفة المعاصرة (Existence) فعند اليونانيين الوجود واجب، أما بالنسبة للفكر الديني فالوجود الحر عند الإنسان جائز، فكأن الإنسان نقطة انطلاق منها يتحطم وجوب الوجود، ذلك أن وجود الله وحده، واجب بالنسبة للتفكير الديني.

- التجربة الداخلية التي كنا أشرنا إليها، أي تجربة الإيمان والشر، الهلاك والخلاص، تجربة اتصال الإنسان بالله عن طريق القلب، وهذه التجربة هي التي أعطت شكلاً جديداً لمسألة الزمان.

وخلاصة القول إن التفكير الديني - وقد يكون الأوفق أن نقول: التجربة الدينية - غير اتجاه التفكير، فبعد أن كان العالم محور هذا التفكير صار الإنسان والمشاكل الإنسانية.

وقد تطورت الفلسفة منذ العصر الوسيط حتى أيامنا، ولكن الموضوعات الأساسية التي أدخلها الدين على الفلسفة لا تزال حتى الآن -وفي الفلسفات الإلحادية- محور التفكير الإنساني.

ومع ذلك يجب ألا ننسى بأن الفكر اليوناني لا يزال حتى الآن حياً في الفكر الغربي، فكأن الفلسفة في أوروبا لا تزال إلى الآن تتأرجح بين الفكر اليوناني والفكر المسيحي- دون أن تتمكن من التوفيق بينهما- ودليل ذلك في أيامنا الفينومينولوجيا (وهي عودة على الفكر اليوناني) والوجودية (وهي عودة على الفكر المسيحي).

البحث الثالث

المحبة ودورها في الفلسفة

١- المحبة كمعنى فلسفي: (أو القصد من دراستنا لمعنى المحبة) قلنا بأن الفلسفة الأولى (الميتافيزياء) تستهدف دراسة المبادئ الأولى أو الأصول (وهذا ما يطلق عليه ارسطو اسم الأسباب الأولى.

ويمكننا أن نقول أيضاً بأنها علم البدئ (originel) وهذه اللفظة مأخوذة من مفردات الأرسوزي– أو أنها علم المعاني، وكل هذه الكلمات (أصول، أسباب أولى، معان، وباستطاعتنا أن نضيف إليها، الماهية والجوهر) تشير إلى معنى واحد وهو أن الفلسفة محاولة في إدراك الأسس الأولى للطبيعة الإنسانية وللوجود.

وقد كنا قلنا في دراستنا للعام الماضي، عن الحقيقة واليقين، إن عجز الإنسان عن أن يدرك هذه الأسس إدراكاً مباشراً وكلياً، يدفعه إلى أن يفسرها من وجهة نظر خاصة، وهكذا تتحول الميتافيزياء إلى وجهة نظر، أو يتحول علم الموجود من علم إلى أنانية.

وهذا التمييز بين الميتافيزياء والفلسفة يبرر دراستنا لهذه السنة (المحبة في الفلسفتين المسيحية واليونانية) فالمحبة معنى أصيل من معاني الوجود ولكن كل عصر يفسره تفسيراً خاصاً.

آ- إن دراستنا ليست من مواضيع علم النفس:

فهذا العلم يدرس الحب كحادثة نفسية لها عواملها العضوية والاجتماعية، ولها أصولها الغريزية، أو يدرس نشوء العلاقة بين الرجل والمرأة وتقلباتها، وانحلال الحب، أو انقلابه إلى لغز إلخ. أما نحن فندرس المحبة كمعنى أصيل يغذي الظاهرات النفسية ويوحدها ويعطيها معناها الأول.

ثم إن علم النفس يدرس المحبة كعاطفة، أما نحن فندرسه كمعنى، أي كأمل، عنه تنشأ الأفكار والعواطف والأعمال.

(وهنا علينا أن نذكر ما كنا قلناه في العام الماضي عن الفرق بين المفهوم والمعنى)

ب- في أن دراستنا ليست تطورية أو تاريخية:

بالمعنى الحصري للكلمة فغايتنا فلسفية لا تاريخية، وأن كنا في معرض الكلام عن تاريخ الفلسفة، إن التاريخ يعنى بالعادات والحوادث وتطورها أما نحن فنستهدف المعاني الفلسفية أو الأصيلة، ونحاول أن ننفذ إليها من وجهتي نظر أساسيتين (المسيحية واليونانية)

وليس معنى ذلك أن الفلسفة تضع جانباً الحوادث الواقعية، إنها بالعكس تهتم بالشيء الواقعي، ولكنها لا تقف عنده، بل تحاول أن تنفذ إلى ماهو وراء الواقع، أي إلى ما يعطي للواقع معنى عميقاً، إن الوقائع – بدون المعاني– تبقى مبعثرة لا رابط بينها، وقيمة التاريخ بالمعنى الكامن وراء الحوادث.

ج- ما هو المعنى الفلسفي أو المعنى الأصيل؟ يرى الأستاذ نيجرن في

المحبة عاملاً أساسياً في الفكرين الإغريقي والمسيحي، ويتساءل بعد ذلك قائلاً ما هو العامل الأساسي؟ فيجيب: «العالم الأساسي في فكر ما هو الجواب الذي يعطيه هذا الفكر على مشكلة أساسية، وأساسيةمن وجهة نظر الأصول الأولى»(1)

إن الفلسفة الأولى (الميتافيزياء) تستهدف ما يسميه هنا الأستاذ نيجرن، الأصول، ولكنها– لعجزها عن الإدراك المباشر لهذه الأصول، تضطر أن تقف عند الأجوبة– وهي ما يسميه المؤلف ذاته، العوامل– التي تعطيها كل حضارة رداً على المشاكل التي تثيرها الأصول.

د– المحبة معنى أصيل: وقد تكون أهم المعاني التي يدور حولها الفكر الإنساني في كل مراحله، إن المحبة بالنسبة لكل إنسان وكل حضارة تعني الاتحاد بالمطلق اتحاداً داخلياً، اتحاداً من الصميم ولنسمّ المطلق ماشئنا: الله أو الديالكتيك، العالم أوالقانون التاريخي، الحب الصوفي أو الحب الجنسي إلخ. . والمحبة على أساس العطف، والتعاطف أو الرحمانية، وكل علاقة بين الفرد والجماعة بين إنسان وإنسان آخر، بين الإنسان والعالم، بين الإنسان والله، إلخ. .

ولذا نرى بأن كل حضارة حاولت في الأدب والفلسفة أن تفسر المحبة، ومهمتنا في دراسة هذا العام أن نوضح المحبة في حضارتين، هما على مفترق العصور الحديثة: الحضارة الإغريقية، والحضارة المسيحية.

٢– المحبة في الفكرين المسيحي والإغريقي:

يقول الأستاذ مولندورف: إذا كانت اللغة الألمانية فقيرة لدرجة اضطرت معها أن تستعمل لحالتين مختلفتين كلمة واحدة– كلمة محبة– فبين المعنيين (أي

1- Nygren: Eros et agope p33

الإغريقي والمسيحي) لا يوجد أقل قاسم مشترك «ومهما تكن قيمة هذا الرأي- وسنناقشه في دراستنا المقبلة، فالأمر الذي لا شك فيه هو أن كل اللغات الحديثة تستعمل كلمة واحدة- كلمة محبة- للتدليل على معان تكاد تكون أحياناً متنافرة، ولهذا السبب يضطر الغربيون أن يدللوا على الحب كما فهمه الفكر الإغريقي بكلمة (Eros) التي استعملها أفلاطو ن، وعلى الحب كما فهمته المسيحية بكلمة (Agapé) اليو نانية التي استعملها القديس بولس.

آ- الحب (Eros) عند الإغريق: أن الحب (Eros) عند اليونانيين إله، وسنرى بأن أفلاطون لم يعطه هذه المرتبة بل فضل أن يعتبره كوسيط بين الإنسان والجمال (الجمال كمثال) على كل مهمة الحب عند الإغريق، هو أن يرقى بالإنسان إلى عالم المثل، عالم عقلي، أي لا صفة شخصية له.

ويأخذ الحب عند أفلاطون صفة ديالكتيكية، أي أنه أداة ارتقاء من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، والعامل الأساسي في هذا الارتقاء العمل الفردي، أي جهد الإنسان، في تطهير نفسه من آثار المحسوسات ومن الشهوات.

وسنرى كل هذه الأمور بتفصيل.

ب- الحب (Agapé) في المسيحية: يرى هرناك في محاضراته عام ١٩٠٠ عن المسيحية، في جامعة برلين أن ماهية المسيحية في أمرين الأول اعتبارها الإله كأب، والثاني إعطاؤها قيمة لا متناهية للنفس الإنسانية، ويرى فيجرن بأن الحب عند اليونانيين متعلق بالقيمة الذاتية للشخص، الذي يحب أي أنه متناسب مع القيمة الذاتية للمحب، أما الحب المسيحي فعفوي وحر، أي أنه هبة مجانية من الإله، وبتعبير آخر، يقول فيجرن، الحب هو الذي يخلق القيمة، في المسيحية،

لا القيمة هي التي تخلقه، فالله لا يحب الإنسان لقيمته الذاتية، ولكنه يعطيه قيمة لا متناهية إذ يحبه، فليس الحب هنا إذاً جواباً على نداء يرسله المحب، (أي لا مبرر له) بل هو هبة ونقطة ابتداء مطلقة، وإبداع إلهي من العدم[1] ويلخص كل ذلك كلمة الإنجيل: الله محبة.

وهنا يبدو الفرق جلياً بين التفيكر اليوناني والتفكير المسيحي فأعلى ما توصل إليه الأول هو قوله إن الإله عقل يعقل ذاته، ومحرك أول يحرك العالم، بينما الإله المسيحي حب مبدع، وفيض من المحبة لا ينضب.

التلاقي بين الفكرتين المسيحية والإغريقية: هناك إجماع بين كل المفكرين الدينيين والفلاسفة (حتى الملحدين على أن قيمة المسيحية كلها في فكرة المحبة، ومما يقوله نيتشه بهذا المعنى: «إن المسيحية كانت بمثابة تحويل وتصعيد لكل القيم القديمة».

ولكن المسيحية انتشرت أول ما انتشرت في عالم كانت الثقافة اليونانية مسيطرة عليه ونصوصها الأساسية مكتوبة بلغة يونانية، فماذا حصل من التلاقي بين حضارتين مختلفتين؟

من البديهي أن اليونانيين لم يعرفوا مفهوم ال Agapé كما أنه أصبح اليوم من الثابت أن الذين تكلموا عن مفهوم ال Agapé (وأهمهم القديس يوحنا والقديس بولس) لم يعرفوا شيئاً عن أفلاطون، ومع ذلك فالفكرة المسيحية انتشرت في عالم مشبع بفكرة الـ(Eros) فماذا حصل من هذا التصادم؟

هذا ما سنبحثه في هذه السنة.

١- فيجرن، الكتاب المذكور ص٦-٧.

وسنبدأ في القسم الأول بمعالجة مفهوم الحب عند اليونانيين فندرس بشيء من التفصيل نظرية أفلاطون، كما وردت في محاوريته (المأدبة والفيدر) ثم ندرس بسرعة وجهة نظر أرسطو ووجهة نظر أفلوطين.

وفي القسم الثاني ندرس مفهوم المحبة في المسيحية بشكل عام، ثم عند القديس أغسطين بشكل خاص.

وفي أبحاثنا هذه سنبين تأثير معنى الحب على أهم المعاني الفلسفية (الخُلق، الشخصية، الأخلاق، إلخ...)

القسم الأول

معنى الحب عند أفلاطون وفي الفلسفة اليونانية[1]

الفصل الأول

فلسفة أفلاطون وأسطورة الحب (Eros)

١ – لا يمكننا فهم دور الحب في فلسفة أفاطون بدون معرفة هذه الفلسفة على الأقل في خطوطها الكبرى، راجع هذه الفلسفة في أحد كتب تاريخ الفلسفة، أما مراجع هذا البحث فهي:

Platon: Banquet,le phédon, le phédre
Robin: Platon
Robin (La Blatonicienne) d amour
Nygren: Eros et agropé
A.Fouillée: la philosophie de platon Tome I
Y.Guitton: Essai sur Iamour humain

١- الاتجاهات الأساسية لتفكر أفلاطون:

آ- هل توجد فلسفة أفلاطونية؟

لقد تناقش شراح أفلاطون كثيراً في مثل هذا السؤال، ومنهم من يرى بأن كل حوار من محاورات أفلاطون يكاد يشكل فلسفة كاملة، والحق أنه لا يمكننا أن نحصر كل تفكير أفلاطون في مذهب متماسك كمذهب أرسطو أو مذهب هيجل، ذلك لأن أفلاطون فنان بمقدار ما هو مفكر، والأسطورة تلعب دوراً أساسياً في تفكيره.

ولكن، إن لم يكن هناك مذهب (Système) أفلاطوني، فما من شك بوجود وجهة نظر أفلاطونية في الوجود، ووجهة النظر هذه قائمة على ثوابت، أو اتجاهات أساسية، وهذا ما سنحاول إيضاحه الآن على شكل سريع.

ب- الأفلاطونية كعلم: قلنا سابقاً بأن أفلاطون يتجه في تفكيره نحو العلم، ويفهم أفلاطون بكلمة علم معرفة الشيء الثابت والخالد في أي المثل (أو المعاني الأساسية).

ولذا يميز أفلاطون بين عالم الحس المتبدل والخاضع للزمان- وهو ما نسميه اليوم، الوجود Existence- وعالم المثل، عالم الماهيات، وهذا الأخير هو عالمنا المندرج في الزمان والمكان، ومعرفته يسميها أفلاطون رأياً (Doxa). وغاية النفس الإنسانيةالارتقاء إلى العالم الأول (المثل)، موطن المعرفة، وطريق الانتقال هو ما يعرف باسم الديالكتيك.

ويطلق أفلاطون على عالم المثل اسم الموجود حقاً. أي الموجود وجوداً صحيحاً، أما عالمنا فهو وجود ناقص، أو هو كما تقول أسطورة الطيمارس، صورة باهتة عن العالم الحقيقي.

وتدور كل محاورات أفلاطون حول وصف هذين العالمين، وإيضاح طريقة الانتقال من الواحد إلى الآخر.

ج- الأفلاطونية كطريقة في الخلاص: قلنا بأن اليونانيين لم يميزوا بين المعرفة والعمل، ولذا الفلسفة عندهم حكمة، وهذا ما نقصده بقولنا «طريقة الخلاص»، والديالكتيك كما فهمها كل الفلاسفة تقريباً من أفلاطون إلى هجل فماركس تكاد تكون دائماً طريقة للخلاص لأنها تحاول أن تشرح سياق الحياة والوجود، والدور الذي يجب أن يلعبه الإنسان في هذا السياق حتى يحقق غاية الوجود والهدف الذي يتجه نحوه.

إذاً المعرفة ليست غاية بذاتها، ولكها واسطة لغاية أعلى هي تحقيق سعادة الإنسان، وبإمكاننا أن نقول بأن المعرفة والسعادة شيء واحد.

وهنا يظهر بشكل واضح التماس بين الفلسفة والدين، وسنرى بأن أفلاطون قد تأثر بالدين في كل نظرياته، وبشكل خاص في نظرية الحب، والأساطير التي يعرضها تكاد تكون كلها أساطير دينية.

أ- الأسطورة في فلسفة أفلاطون: اقتبس أفلاطون أساطيره عن البيئة اليونانية، وبشكل خاص عن الأديان التي كانت معروفة في عصره، وكثير من هذه الأساطير من أصل شرقي، بإقرار أفلاطون ذاته.

وأفلاطون يجيز للفيلسوف اختراع الأساطير حتى يعبر عن فكرته، وأفلاطون قد اخترع عدداً من الأساطير، أو حرّف بعض الأساطير المعروفة لتتفق مع تفكيره.

فما هو الدور الصحيح للأسطورة عنده؟

جواباً على هذا السؤال يقول روبين ما خلاصته[1]: إن الأسطورة الأفلاطونية، إذ تروي قصة، تنقل إلى مجال الزمان والمكان، العلاقات التي يتصورها الفكر، ولكن يعجز عن أن يعبر عنها تعبيراً علمياً لأسباب طارئة أو عميقة، إذا الأسطورة لا تعبر عن الحقيقة بذاتها كالعلم (أي الفلسفة) ولكن عما يتمكن الذهن من إدراكه منها، فهي ليست موطن اليقين ولا الرأي ولكن موطن ما هو قريب من الحقيقة.

وصعوبة تفسير فلسفة أفلاطون ناتجة عن أنه ليس باستطاعتنا أن نميز بين العلم والأسطورة في محاوراته فهو يستخدم الأسلوبين دون أن يضع حداً فاصلاً بينهما.

وسندرس، في عرضنا لنظرية أفلاطون عن الحب، نماذجاً عن الأسطورة ونوضح الدور الذي تلعبه.

٣- الأصل الديني لأسطورة الحب عند أفلاطون:

قلنا سابقاً بأن الفكر اليوناني يحمل بجملته طابعاً عقلياً كونياً، لا شخصياً دينياً، ثم أضفنا بأن ذلك ليس معناه أن اليونانيين أهملوا الناحية الشخصية، ولكنها احتلت المقام الثاني لها في تفكيرهم، بعكس ما نراه في عصرنا، والآن باستطاعتنا أن نوضح هذا القول.

لقد ظهرت النزعة الشخصية في العقل اليوناني على أشكال، باستطاعتنا أن نرجعها إلى ثلاث.

١- راجع كتاب روبين من أفلاطون ص ١٩٢ ومايليها.

١- النزعة السفسطائية التي تجعل الإنسان مقياس الحقيقة.

٢- النزعة الريبية التي شككت بالعقل.

٣- النزعة الدينية، وكانت غالباً ما تأخذ شكلاً سرياً، شعبياً، وكثيراً ما تنقلب في الاجتماعات السرية إلى تحلل من القيود الأخلاقية، يتجلى في السكر والتهتك.

ومثل هذه الاجتماعات السرية كانت تذكي الخيال، وعنها نشأت الأساطير، أو في جوها انتشرت.

ويظهر بأن القسم الأكبر من هذه الأساطير من أصل شرقي.

وأشهر هذه الديانات، ديانة أورفيه الإله الموسيقي، ومن أشهر أساطيرها، أسطورة إله الحب التي استخدمها أفلاطون في حوارية عن الحب (المأدبة والفيدر) وبالفعل فأفلاطون يروي في المأدبة اسطورة الحب على لسان العرافة ديوتيمه.

وقد تركز كل تفكير اليونانيين عن الحب حول هذه الأسطورة، ونشرتها في الشرق الأفلاطونية المحدثة، ويظهر بأن المسيحية عندما نشأت وحاولت أن تنشر مفهومها عن المحبة وجدت ذاتها مضطرة لأن تناضل ضد الفكرة اليونانية، فأثرت فيها وتأثرت كما سنرى.

آ- أسطورة زغروس وهو ديونيزوس في ديانة أورفيه، وهي أصل أسطورة إله الحب عند أفلاطون:

كان لزفس -حسب هذه الأسطورة- ابن صغير اسمه زغروس، فقرر أن يملكه على الأرض، وكانت هذه الأخيرة محكومة من قبل الجبابرة، فلما شعر هؤلاء بنية زفس خطفوا الولد وذبحوه وأكلوه، فسلط عليهم زوس صاعقة وأفناهم، ومن رمادهم كون الإنسان.

وكان أصحاب ديانة أورفية يمثلون هذه الحادثة –حادثة خق الإنسان– في اجتماعاتهم، فيأتون بحيوان يعتقدون أن الإله حل فيه، ويذبحونه ويأكلونه.

والمهم في هذه الأسطورة، وفي الطقس الديني الذي نشأ عنها هو أن العقلية اليونانية كانت تنسب للإنسان طبيعة مزدوجة: إلهية وإنسانية لأنه ولد من تراب هو مزيج من زغروس، ابن زفس، ومن الجبابرة حكام الأرض، فالإنسان إذا قريب من الآلهة لأن فيه شيئاً من طبيعتهم، وبذات الوقت عدواً لهم طالما أنه من طبيعة الجبابرة الذين تمردوا على زفس، ثم أن أصل نشوء الإنسان، حسب هذه الأسطورة، هو التمرد على الآلهة، فكأن الإنسان، بذات الوقت، مؤمن وملحد، صالح وشرير، ومهمة الدين هو أن يطهره من الشر ليرفعه إلى مقام الألوهة.

وبالفعل فقد كانت غاية ديانة أورفيه تطهير النفس من الحس توحيدها بالإله عن طريق الإنجذاب.

والحب هو إرادة الانتقال من العالم الأدنى إلى الملأ الأعلى كما سنرى.

ب- الموضوعات التي تحوم حولها الديانات الإغريقية، وتأثير أسطورة زغروس في هذه الديانات:

نشأت عن هذه الأسطورة وعن غيرها موضوعات أساسية نراها في كل الديانات الإغريقية، وأهمها: هبوط النفس هبوطاً سبق الوجود الأرضي، كون النفس خالدة، وإن ارتباطها بالجسم عارض، وهو مصدر الشرور، الاعتقاد بتنقل النفس، كون العقل نفحة إلهية وضعتها الآلهة في الإنسان، وهي دليل أصله السماوي.

وكل هذه الأفكار وما يشبهها، هي ما نجمله في الفلسفة تحت اسم مسألة الخلاص، فكيف فهم أفلاطون مسألة الخلاص؟ وما هي علاقة الحب بها؟

٤- الكلمة وإله الحب، والعقل والأسطورة عند أفلاطون:

يقول الأستاذ نيجرن بأن أفلاطون في نظرية المثل قد قام بعمل واسع المدى، إذ وقف بين التصوف الشرقي والنزعة العقلية اليونانية، وهذا صحيح لأن أفلاطون قد أعطى لأسطورة أوأساطير الخلاص شكلاً عقلياً. وهذا ما يتضح لنا من دراسة معنى الكلمة (لوغوس) عنده.

ويضيف الأستاذ نيجرن قائلاً: إن الذين شرحوا فلسفة أفلاطون اعتباراً من الكلمة (لوغوس) أي جعلوا منها ارتقاء عقلياً نحو عالم المثل، لم يفهموها، وأن فلسفة أفلاطون ليست فلسفة عقلية بالمعنى الذي نفهمه اليوم، بل هي بذات الوقت نظرية في الحقيقة وطريقة في الخلاص، أو ديانة، وكلاهما يؤلف وحدة ولا يمكننا أن نفصل أحد عناصرها عن الآخر، وبالفعل فنحن نسمع أفلاطون دائماً يقول: على الإنسان أن يحرص دوماً على خلاص نفسه، والفرق بين أفلاطون والأديان الإغريقية هو أن الخلاص عند أفلاطون يحصل بالمعرفة، لا بالطقوس الدينية.

إن أفلاطون، عندما يتكلم عن نظرية المعرفة، يلجأ إلىالديالكتيك، ولكنه، عندما يتكلم عن الحب، يطلق عليه اسم الجنون الإلهي، وهي كلمة مستعارة من لغة المتصوفة.

ومما يقوله الأستاذ مولندورن بهذا المعنى ما يلي: إن أفلاطون يعلم بأن الحقيقة القصوى لا تدرك بالعقل، ولايمكن البرهنة عليها عملياً، ولذا يلجأ إلىالأساطير ليعبر عن فكرته تعبيراً صحيحاً، ويرى الأستاذ نيجرن استناداً على الدراسات

الأخيرة عن أفلاطون– بأن الحقيقة العميقة التي يريد أن يحدثنا عنهاأفلاطون تتجلى في الأساطير، وبصورة خاصة في أسطورة الحب التي تتجمع حولها كل أساطير أفلاطون وتستمد منها معناها، وفي أسطورة الحب، الدوافع العميقة لتفكير أفلاطون.

آ- ماهي الكلمة؟

إن الكلمة في لغة أفلاطون تشير إلىالأفكار الحاصلة في الذهن كصورة من المثل، وتشير أيضاً إلى العلاقة كنظام حاصل في النفس تحت تأثير التوافق بين سلوكنا ومعنىالخير[1]، وهذه المعاني وغيرها تفيد أن الكلمة حالة نفسية أو ذهنية حاصلة من اتصالنا بعالم المثل، إذاً الكلمة وسيط عقلي.

وهذا هو المعنى الذي أخذته في كل الفلسفة اليونانية، الكلمة هي الوسيط بين الإنسان وعالم الملأ الأعلى، عالم المثل.

وقد أخذت المسيحية على الفكر اليوناني معنى اللوغوس فاعتبرت المسيح وسيطاً بين الإنسان والإله، والفرق بين المسيحية والفكر اليوناني هو أن الوسيط في المسيحية شخص، أمافي الفكر اليوناني فهو فكرة، وقد كنا قلنا سابقاً بأن المسيحية أضافت إلىالفكر اليوناني معنى الشخصية، وهذا ما سنعود عليه.

وفكرة الوسيط (لوغو س) طبيعية ومنطقية في التفكير الديني، فالإنسان دينياً لا يمكنه بفضل قوته الذاتية، أن يرقى إلى مرتبة الألوهية، طالما أن فيه عناصر شر، فهو إذاً بحاجة إلى وسيط إلهي، أو على الأقل إلى وسيط يكون بالنسبة إليه حلقةانتقال من العالم الأدنى إلى العالم الأعلى.

١- راجع روبين، أفلاطون، ص١٠٥، ١٦٥، ٢٧٢، ٢٦٩.

ب- إله الحب عند أفلاطون وسيط كالكلمة:

وبهذا المعنى يقول وبند لبند: «إن الفلسفة التي توصل إليها أفلاطون بالاستقصاء العلمي، والتي وضعها كنتيجة لكل النظريات التي وضعت قبله، بإمكانها أن تضم كنتيجة منطقية لها نظرية أصحاب مذهب ديونيزوس عن النفس» وبالفعل فالإنسان عند أفلاطون قائم بين عالم الحس والعالم المعقول، وكلاهما يستهويه، ولكن ماالذي يجعل العالم المعقول ينتصر على العالم المحسوس؟ هو إله الحب الكائن في الإنسان والذي يهب لهذا الإنسان القوة التي ترقى به إلى مصاف الآلهة، وهذه القوة ما يسميه أفلاطون «الجنون الإلهي».

إن المثل لا تملك قوة جاذبة، ولذا لا تؤثر في عالم الحس، والإنسان – إذا ترك لذاته- يتحرك من أعلى إلىأدنى- وهذا هو معنىهبوط النفس- وعندما يتلمس الإنسان المثل في الأشياء ويحاول أن يرقى إليها، فذلك بفضل إله الحب، فإله الحب هو عامل الاهتداء من المحسوس إلى المعقول، وهو نزعة النفس نحو العالم الأعلى.

فلو لم يكن الحب لبقي العالمان- المعقول والمحسوس- منفصلين عن بعضهما.

ومن هذا الشرح يتبين لنا بأن إله الحب هو لوغوس وأن اللوغوس هو إله الحب، أو أن إله الحب هو القوة التي ينطوي عليها اللوغوس.

بهذه الوسيلة يتحد الدين مع الفلسفة في التفكير الأفلاطوني.

ومن يراجع أسطورة الكهف المشهورة في الجمهورية، على ضوء هذه الملاحظات، يفهم معناها العميق، ويفهم لماذا ينعتق الفيلسوف من عالم الحس على شكل أسهل بكثير مما عند الإنسان العادي.

والآن لنشرح نظرية الحب كما وردت في «المأدبة» حتى نتأكد من هذه الأسس الأولى التي وضعناها، فنلقي ضوءاً صحيحاً على مذهب أفلاطون.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الثاني

نظرية الحب في المأدبة

البحث الأول

المأدبة والخطب الخمسة الأولى

١- ماهي المأدبة؟

المأدبة كما فهمها اليونانيون نوع خاص من الاجتماع لم يعرف عند غيرهم، فهي أشبه شيء بعيد ديني ومدني وثقافي، فيه كانوا يأكلون ويشربون، ويستمعون إلى الغناء، ويخطبون ويصلون والخطب تقوم على مدح إله.

والمأدبة التي كتبها أفلاطون، مأدبة جرت حقاً في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد واشترك فيها سقراط، وكان يرأس الاجتماع فيدر وهو من أتباع السفسطائيين (كما سنرى عند دراسة فكرة الجمال في الحوار الذي يحمل اسمه (الفيدر) والذي يثبت ذلك هو أن أغلب الذين يتكلمون في مأدبة أفلاطون معروفون في التاريخ اليوناني، وأن كلاً منهم يمثل وجهة نظر خاصة.

وبالإمكان تقسيم مأدبة أفلاطون إلى مقدمة وقسمين: أما المقدمة فليست إلا دخولاً في الموضوع، والقسم الأول يشمل (٥) خطب، والقسم الثاني وجهة نظر سقراط، ولا يمكننا أن نميز في كلمة سقراط بين ما هو حقاً لسقراط، وبين ما هو لأفلاطون.

والذي يزيد المسألة تعقيداً هو أن سقراط يصرح بأنه أخذ فكرته عن الحب

عن العرافة ديوقيمة . ويظهر– على ما يعتقد المؤرخون– بأن هذه العرافة وجدت حقاً أو أن سقراط أخذ عنها بعض عناصر نظريته في الحب ، وذلك ربع قرن قبل أن تحدث المأدبة .

والذي يجب أن نلاحظه أخيراً هو أن سقراط يذكر مراراً في أحاديثه بأنه أخصائي في مسائل الحب ، ولذا فكل الخطب في المأدبة موجهة إليه ضمناً .

والآن لنحلل الخطب الخمسة تحليلاً موجزاً .

أ- القسم الأول: الخطب الخمسة التي تسبق خطاب سقراط:

يظهر من تحليل هذه الخطب أن لكل خطيب شخصيته الخاصة ، وهذه الشخصية ظاهرة في الأفكار وفي نمط التعبير ، وحتى في المفردات ، ومع ذلك فكل خطبة تعبر لدرجة ما عن وجهة نظر ممكنة في المسألة ، وجهة نظر يثيرها أفلاطون ليكمل فكرته الأساسية .

الخطبة الأولى، لفيدر:

فيدر شاب محب للاستطلاع ، واسع المعرفة ، ولكنه سطحي ومغرور ، ولذا يسعى وراء المعروفين في المجتمع الأثيني ويتتلمذ عليهم ، ويقبل آراءهم دون أن يناقشها ، ولشدة هوايته بهذه الأمور ، صرف ثروته الطائلة في سبيلها ، وهو معجب بالسفسطائيين وقد تتلمذ عليهم ، ولكنه بذات الوقت معجب بسقراط . والحب في نظر فيدر إله يتمتع بصفتين : الأولى أنه يشغل مكانة عالية بين الآلهة ، والثانية أنه يعطي لمن يكرمه نبالة عالية .

ويبرهن على هاتين الخاصتين بالأدلة التالية:

الحب يشغل مكانة مرموقة بين الآلهة بدليل أنه قديم جداً، وكل قديم محترم، ودليل قدمه أن الأساطير لا تشير إلى أبيه ولا تشير إلى أمه، لا بل هو، الإله الذي يسيطر على تناسل البشر وتكاثرهم.

أما أنه يهب للذي يكرمه، نبالة خاصة، فهذا واضح لأن الحب أصل التضامن، والتسامح والتضحية، حتى في حب الرجل للمرأة.

والمحب أقرب للآلهة من المحبوب، بدليل أنه يضحي حتى بحياته لينال عطف الشخص المحبوب، وفيدر لا ينكر تضحية المحبوب، ولكنه يرى، بنتيجة الأمثلة التاريخية التي سيردها أن التضحية والتفاني عند المحب أكثر منها عند المحبوب.

ويسخر فيدر التاريخ والأساطير للبرهنة على فكرته.

الخطبة الثانية: بوزانياس:

إذا كان بإمكاننا أن نعتبر فيدر كعالم بالأساطير، فبوزانياس عالم أو مصلح اجتماعي مغرور كسابقه، ويبني خطبته (بوزانياس) على تبرير حب الذكور – هذه العادة التي كانت منتشرة انتشاراً هائلاً في أثينا.

ولكي يصل إلى ذلك يبدأ بالتمييز بين نوعين من الحب أوبين نوعين من الجمال: الجمال العلوي أو العالي والجمال الأرضي، (أفلاطون يستعمل للدلالة على الجمال اسم أفروديت– وهو الاسم اليوناني لفينوس) وكلاهما يعبد في بلاد اليونان، والعبادة حادثة (أي شيئ حيادي بالنسبة للأخلاق) فعلينا أن نعطيها قيمتها، وبتعبير آخر، ذاته، حادثة مستقلة عن الأخلاق، ونحن نعطيها قيمة بالطريقة التي نتبعها لنقدم به، أوبالغاية التي نستهدفها منه.

والحب النبيل (أفروديت العلوية) هو الذي يستهدف النفس، وفي النفس الجمال، وغاية هذا الحب هو رفع المستوى النفسي والأخلاقي عند المحبوب.

وبهذه المناسبة يتطرق بوزانياس إلى تحليل العادات السائدة في المجتمع، فيرى بأن البرابرة يحرمون حب الذكور، أما اليونانيون فيحبذونه أحياناً وأحياناً يرون فيه شيئاً سيئاً، وهذه الفروق راجعة لحاجات المجتمع، ولطبيعة الحياة الاجتماعية.

وهنا ينتقل بوزانياس إلى الناحية الأخلاقية، فيتساءل قائلاً: متى تحبذ عادة اليونانيين؟ ثم يجيب: عندما الحب يكون موجهاً لفضيلة وذكاء وشجاعة المحبوب، وتكون الغاية منه عندئذ تنمية هذه المواهب الحسنة. ولذا كان قوام الحب التضامن والتكافؤ في الحقوق والواجبات بين المحب والمحبوب.

أما الحب الأرضي ففضيلته الجسم، ولذا علينا أن نحرمه ولو اضطرنا ذلك إلى استعمال القوة، ويرى أخيراً بوزانياس بأن البرابرة يحرمون الحب العلوي لأن رؤساءهم لا يريدون إنشاء جيل من الذكور قادر على تسليم القيادة بعدهم.

وهنا علينا أن نتساءل مع شرح أفلاطون: ماذا كانت غاية هذا الفيلسوف من خطبة بوزانياس؟ إن هذه الخطبة تحتوي على تبرير سفسطائي، دقيق ووقح لحب الذكور، فماذا قصد أفلاطون من ذلك؟

من الطبيعي أن يدور الكلام في مأدبة يونانية عن مثل هذا الحب، طالما أن الكلام حر والعادة كانت مألوفة، ولكن يظهر بأن أفلاطون رمى من وراء هذا الكلام إلى غاية أبعد، ألا وهي تفنيد حجج القائلين بهذا الحب الشاذ، وسنرى ذلك، وقد خصص أفلاطون قسماً من حواره عن القوانين، لهذه الغاية أيضاً.

الخطبة الثالثة: أريكزيماك:

يمثل هذا الخطيب وجهة نظر الطب، والطابع العام لشخصيته، كما تبدو في كلامه، هو الجد والسذاجة والتصنع والادعاء، وهو عدو للتطرف، محب للاعتدال، وللحلول المتوسطة. وخطبته تمتاز بالسطحية في أفكارها، والطب في نظر أريكزيماك، من الفنون، أي الفن الذي يوجه كل الفنون.

يبدأ الخطيب كلامه بالتمييز، مع بوزانياس، بين نوعين من الحب (العلوي والأرضي) ثم يقول بأن هذا التمييز ينطبق على الجسد كما على النفس، وعلى كل الموجودات من جماد وحيوان وإنسان.

ثم يضيف قائلاً بأن الطب أيضاً يميز بين حالتين: الصحة والمرض، إذاً هناك نوعان من الحب: الواحد سليم والآخر مرضي، وعلى الطبيب البارع أن ينمي الأول ويحارب الثاني.

وكما أن الصحة حالة توازن في البدن، فكذلك الحب، ثم يعمم هذه النتيجة على الموسيقى، وعلى الأكل، وهكذا يصل بالنتيجة إلى المبدأ الأول الذي قرره، هو أن الطب فن الفنون، فطالما أن الحالة التي يهدف إليها الإنسان في كل مظاهر سلوكه هي الاعتدال والتوازن، فإذاً كل ثقافة وكل رياضة وكل عمل يجب أن يستند على رأي طبيب يميز بين حالة الصحة وحالة المرض. ثم يبين للإنسان ما يجب عليه أن يعمله حتى يحقق حالة الصحة.

وخلاصة القول إن الحب الحقيقي هو الحب العلوي الذي يخلق في النفس والجسم، وفي الوجود كله حالة النظام.

وهذا كله كلام مجرد وعام.

الخطبة الرابعة: أريستوفان

آ- أريستوفان وسقراط:

أريستوفان شاعر مسرحي معروف في الأدب اليوناني، لا بل هو أشهر من اهتم، عند الإغريق، بالمسرحية الهزلية، وقد كان له تأثير عظيم على الجمهور في أثينا.

كان أريستوفان ألد أعداء سقراط، وكان له الأثر الأول في الحكم الذي قضت به المحكمة في أثينا، على سقراط، بأن يتجرع السم، وهو الذي هيأ الرأي العام لكي يقبل مثل هذا الحكم. لأنه كان قد صور سقراط في مسرحيتين من مسرحياته، على شكل مجنون مضحك، وسفسطائي فارغ الرأس من كل فكرة. وملحد خطر يستحق نقمة الجمهور وغضب الآلهة.

فمن الغريب إذاً أن يفسح أفلاطون لمثل هذا الشخص، مكاناً في مأدبة ضيفها المفضل سقراط، خصوصاً وأن أفلاطون يلقي على آريستوفان مسؤولية الحكم الذي ذهب بحياة سقراط، وذلك في محاورته «تمجيد سقراط».

وقد تساءل شراح أفلاطون مراراً عن السبب الذي دفع بهذا الفيلسوف إلى إشراك أريستوفان في المأدبة، أكان ليهزأ منه؟

إذا أجبنا بالإيجاب، فالحق معنا لدرجة ما، فأريستوفان يظهر في المأدبة بمظهر الفهم، السكير، لا بل بمظهر قليل الذوق إذ ينسب له حركات نابية كالعطاس، وبكلمة مختصرة، أريستوفان يمثل في المأدبة دور «المهرج».

ولكن من جهة ثانية، خطبة أريستوفان في المأدبة أبلغ خطبة بعد خطبة سقراط، وأعمقها وهي في مجموعها تكاد تكون مسرحية هزلية من نوع تلك

المسرحيات التي أعطت للشاعر شهرته في أثينا، فما هو إذاً موقف أفلاطون الحقيقي من شاعرنا؟

قبل أن نجيب على مثل هذا السؤال علينا أن نلتفت إلى ملاحظة أخيرة استرعت انتباه شراح أفلاطون، وهي خاتمة المأدبة، إذ تأخذ كل المدعوين–ما عدا أريسوفان وسقراط – نشوة الخمرة ويظهر على السيبياد فجأةً، بطل أثينا المحبوب، ويعلن أمام الجميع بأن سقراط هو بطل وفيلسوف الإغريق، ومعلم المعلمين في أثينا، بسلوكه وحكمته وأفكاره.

ويمكننا أن نلخص موقف أفلاطون من أريستوفان في النقاط التالية:

١– إن أفلاطون قد كان منصفاً بحق أريستوفان فقد صوره أحسن تصوير، وقلد أسلوبه أبرع تقليد، وعبرعن أفكاره بكل ما فيها من قوة.

٢– إن أفلاطون قد استخدم اريستوفان ليسخر من أغلب الخطباء في المأدبة، فكأنه رد عليهم بشكل غير مباشر.

٣– ولكنه بين بأن أفكار أريستوفان، بالرغم عن بلاغتها لا تعد شيئاً بالنسبة لأفكار سقراط.

٤– وأخيراً فأفلاطون أعلن بلسان السيبياد، بطل أثينا، إن معلمه–سقراط– هو الشخص الذي تتجه نحوه أنظار العالم، لا كاتب المسرحيات الماجن.

وفي كل ذلك منتهى البراعة.

ب- خلاصة خطبة أريستوفان:

اعلموا، يقول أريستوفان، بأن الإنسانية الأولى كانت مؤلفة من (٣) أجناس لا من اثنين، كما هي الحال الآن: الذكر والأنثى، (والذكور الانثى)،

وكان لكل إنسان وجهان وأربعة أرجل، وأربعة آذان، إلخ . . . ، وكان بإمكان الإنسان أن يسير، على شكل طبيعي، إلىالأمام أو الوراء، وأن يعدو وهو يدور على ذاته، رأسه إلى أسفل، ورجلاه إلى أعلى، وبالعكس.

وأصل النوع المذكر الشمس، والنوع المؤنث الأرض، والنوع المركب (ذكر – أنثى) القمر.

وكان الإنسان على درجة من القوة دفعته إلى أن يتحدى الآلهة، مما أخاف هؤلاء وحيرهم، وبهذه المناسبة. قال زفس للآلهة: لايسعنا أن نمحق الجنس البشري، لأننا بذلك نخسر رعيتنا، ولكن علينا أن نضعفه، إذ نشطر كل إنسان إلى شطرين، كل منهما يسعى وراء الآخر، وإذا اقتضى الأمر، نشطره إلى أربعة.

وهكذا كان. . وكلف زفس أبولون بأن يعيد النظر في بنيان الإنسان بعمليات مختلفة تعيد إليه توازنه، فكسا أبولون البطن، بالجلد، وأعاد النظر في الصدر، إلخ . .

ومن ذلك اليوم صار كل إنسان يسعى وراء نصفه الآخر، حتى يتحد به إلى الآن، واهتمامه بذلك جعله يتلهى عن شؤون الآلهة.

بهذه الوسيلة، يشرح أريستوفان حب الذكور لبعضهم وحب الإناث لبعضهم، وحب الذكور للإناث.

ولكن إذا كان الهدف هو اتحاد كل نصف بنصفه الآخر، أفلا يعرض ذلك الجنسي البشري للفناء؟

نعم وقد لاحظ زفس ذلك، ولذا جعل الأولاد أحياناً نتيجة للحب، لما يكثر النسل، ويلهي الإنسان عن الهدف المنشود.

والإنسان، يقول أريستوفان، لو أدرك كل ذلك لأقام للحب أسمى وأجمل المعابد، لأن هذا الإله صديقه الوحيد، فوحده باستطاعته أن يحقق الغاية القصوى للإنسانية، ويستأصل الداء الذي يعذب كل إنسان.

ويختم أريستوفان خطبته قائلاً: على الإنسان أن يعبد الآلهة دوماً حتى لا توقعه في شر آخر أصعب من الأول، ألا وهو تقسيمه مرة أخرى إلى قسمين آخرين هذا من جهة، ومن جهة أخرى، حتى تسعده بمعاونة نصفه الآخر الحقيقي، وإلا لوقع على نصف غيره وعاش معه متعذباً إلى الأبد.

وهذه الفرضية الأخرى واقعة بالفعل، لأن الحب، في أكثر الحالات، لا يؤدي إلا إلى الشقاء.

ج- مغزى هذه الخطبة:

لو تصور الإنسان بالخيال مصير الإنسان، كما يرويه أريستوفان، لرأى في هذه الرواية مسرحية هزلية تضم، إلى جانب بعض الأفكار البليغة نكتة لاذعة وبذات الوقت عامية وسمجة. وهذا ما قصده بالفعل أفلاطون. فما هي الأفكار التي تسترعي الانتباه في خطبة أريستوفان؟ هي التالية:

١- في الحب سر مصير الإنسان، والحب واحد في جوهره العميق.

٢- الحب في الوحدة التامة مع المحبوب.

٣- الحب هو الذي يربط الإنسان بالآلهة، والإنسان نشأ من تمرده على الآلهة.

وأخيراً علينا أن نلاحظ بأن أفلاطون ، في هذه اللوحة الكاريكاتورية ، يصور حب الذكور على شكل يبعث في النفس الشعور بالاشمئزاز ، بهذه النظرية وبكل من يقول بها .

خطبة أغاتون:

أغاتون هو صاحب الدعوة ، ، وذلك بمناسبة النجاح الذي لاقته مسرحيته ، والطابع العام لشخصيته في المأدبة هو الأناقة والكرم وحسن الضيافة والاستقبال لكنه من جهة ثانية يمثل الشاب الجميل المتخنث ، وهذه الصفة كانت معروفة عنه في المجتمع الأثيني ، وأريستوفان يصورها بشكل كاريكاتوري في إحدى رواياته ، أما أفلاطون فيشير في المأدبة إلى ذلك ، ولكن على شكل لبق .

أما خطبته فمجموعة عبارات مسكوبة في أسلوب جميل ولكنه فارغ من كل معنى ، فكأن الأفكار لا تعنيه ، ولكن يحمل الرنانة ، والحب ، في نظر الخطيب أسعد الآلهة لأنه أصغرهم سناً ، أو هو الشباب الدائم وكأنه عدو الشيخوخة ، و يمتاز بأربع فضائل: العدالة والاعتدال والشجاعة والحكمة .

ويبرهن أغاتون على أن الحب يتمتع فعلاً بهذه الفضائل ، ولكن برهنته في منتهى الضعف والسطحية .

والخلاصة أنه ، إذا كان فيدر- الخطيب الأول- يمثل السفسطائيين ، فأغاتون يمثل الخطابيين وسقراط يهزأ على شكل ناعم ودقيق بأغاتون ولكن دون أن يجرح كرامته لأنه صاحب الدعوة .

خاتمة القسم الأول من المأدبة وخلاصة عنه:

يتناول سقراط الكلام مباشرة بعد أغاتون فيبدي إعجابه بالخطيب صاحب الدعوة، ثم بالخطباء أجمع، ويقر بأن كل ما قيل عن الحب صحيح وجدير بالاهتمام، ثم يبدي وجله من الكلام بعد ما سمع.

والسخرية الناعمة ظاهرة في مقدمة سقرط هذه.

ثم يضيف سقراط قائلاً ما خلاصته: إن كل ما ذكرتموه جدير بأن يعرفه الناس لأنه يدفعهم إلى تبجيل الحب وتقديره، ولكن المهم في مثل هذا الموضوع الذي نعالجه هو الحقيقة، أي معرفة الحب بذاته لا بصفاته، فما هو الحب؟

ومغزى كلام سقراط هو أن تبجيل الحب لا يكون بالخطب الجميلة ولا بالتلاعب بالألفاظ، كما يفعل السفسطائيون، ولكن بمعرفته، وكنا قد ذكرنا سابقاً بأن المعرفة والعمل شيء واحد عند سقراط.

والخلاصة أن سقراط، تحت ظاهر المدح، يبين بأن كل ما قيل أو يقال عن الحب لامعنى له لأنه لا يمس حقيقة الحب، وفي ذلك هجاء لاذع للسفسطائيين.

وهكذا يبدو لنا جلياً بأن أفلاطون بعد أن تبنى وجهة نظر السفسطائي (فيدر) والمصلح الاجتماعي (بوزانياس) والطبيب (أريكزيماك) والشاعر المسرحي (أريستوفان) والخطيب (أغاتون) وعرض كل وجهات النظر هذه على شكل أمين، ينتقل إلى الفلسفة تحت اسم سقراط، أي ينتقل من الرأي إلى المعرفة ومن الظن إلى اليقين.

وهو، دون أن ينكر مافي كلام الخطباء من صحة. لا يقنع إلا بالحقيقة التامة، فما هي هذه الحقيقة؟

٣- القسم الثاني من المأدبة: نظرية سقراط في الحب

آ- إن الحب وسيط أو أنه من طبيعة ديالكتيكية:

يبدأ سقراط عرض نظريته عن الحب في حوار مع أغاتون – الخطيب الأخير– ويبين له بأن ماقاله عن الحب لايوضح طبيعته، ثم يبين كيف أن العرافة ديوتيما أوضحت حقيقة الحب. فنحلل إذاً حوار سقراط مع أغاتون ثم حواره مع العرافة.

ا- حوار سقراط مع أغاتون عن موضوع الحب:

يبدأ سقراط كلامه على الشكل التالي: حسناً صنعت، يا أغاتون، إذقلت بأن إيضاح طبيعة الحب هي أول شيء علينا أن نبدأ به، ولكنك لم تطرح مثل هذا السؤال الذي سأطرحه عليك: الحب هو حب شيء ما أم حب لاشيء؟ كأن نقول: يمكن أن يكون ابن بدون أب؟ تجاه هذا السؤال يجد أغاتون ذاته مضطراً إلى القول إن الحب هو حب شيء ما، وحينئذ يسأل سقراط قائلاً إذا كان الحب شيء ما، أو الرغبة بشيء ما، أفليس معنى ذلك أنه ليس بحاصل على الشيء الذي يحبه؟ ولنفرض أنه حاصل على ما يرغبه في الوقت الحاضر، أليس معنى الحب أن يبقى الحب حاصلاً على ما يحب إلى الأبد؟

نعم بالضرورة، يجيب أغاتون.

– ولكن ما هو موضوع الحب، أو ماهو الشيء الذي يرغب به المحب؟

– الجمال، طبعاً، هذا أمر متفق عليه عند الجميع.

– النتيجة المنطقية هي إذاً أن الحب ليس حاصلاً على الجمال، أو ليس بجميل، ونتيجة منطقية أخرى هي أن أغاتون كان مخطئاً عندما قال بأن الحب هو إله حاصل على كل الصفات كالجمال والخير..

٢- ديوتيما العرافة تبين لسقراط طبيعة الحب:

عندما يوقع سقراط أغاتون بالتناقض، يعتذر منه بلطف قائلاً بأن ماجاء به قد أخذه عن عرافة عالمة بهذه الأمور، ولذا سينقل للسامعين مادار بينه (بين سقراط) وهذه العرافة من حوار.

رأينا بأن الحب ليس بحاصل لا على الجمال ولا على الخير، أفنقول بأنه قبيح وبأنه شرير؟ كلا فطبيعة المعاني الديالكتيكية تفرض وجود الحدود المتوسطة، فالحب إذاً متوسط أووسيط بين الجمال والقبح، كما أن الرأي يتوسط بين العلم والجهل.

وهنا يسأل سقراط العرافة قائلاً: أليس الحب إله، كما يقولون عنه، فتغضب هذه وتجيب: ومن قال بأنه إله؟ إن الآلهة حاصلون على كل الكمالات، والحب ليس بحاصل عليها كلها.

إن الحب شيطان[١] أو جني والشيطان هو الوسيط بين الآلهة والإنسان، ينقل إليهم الصلوات والذبائح، وينقل إليه (إلى الإنسان) أوامر الآلهة.

وهنا تشرح العرافة مولد الحب فتقول مايلي:

١– كلمة شيطان هنا مأخوذة بالمعنى الذي كان يعطيها إياه العرب في الجاهلية إذ كانوا يقولون عن الشاعر بأن له شيطاناً يلهمه.

يوم ولادة أفروديت (فينوس آلهة الجمال) كان يوم فرح عند الآلهة، ومن الذين اشتركوا في المأدبة ذلك اليوم الإله «بارع» ابن الحكمة، فسكر وخرج إلى الحديقة ليستريح فنام.

ولما انتهت الآلهة من الأكل وصلت «الحاجة» كي تجمع ما بقي من فتات المائدة، ولما وصلت الحديقة وجدت «بارع» فاستقلت بجانبه لتحصل على ولد يخلصها من الفقر، وهكذا ولد الحب.

ولذا كان الحب دائماً من أتباع وخدام أفروديت (إلهة الجمال)

إن أصل الحب هذا كاف ليبين لنا صفاته الأساسية، فهو من جهة، فقير دائماً وأبداً كأمه، وككل الفقراء وسخ وبدون مأوى، تنقصه الأناقة، ولا يخلو من الفظاظة، ولكنه من جهة ثانية، ممتلئ رجولة واندفاعاً، رائده هوى الإبداع، وخصب بوسائله (أليس هو إله وهو البراعة بالذات؟)خصوصاً عندما يرصد الجمال ويقتفي أثره أين وأنى وجده.

إنه مليء بالمتناقضات فأحياناً تراه حي كزهرة الربيع، وأحياناً يكاد يحاذي الموت، إنه وسيط بين الجهل والعلم، بين الفقر والغنى، وهذا ما يجعل منه فيلسوفاً أو هو الفلسفة بالذات (حب الحكمة) لأنه ليس بالجاهل، ومن جهة ثانية ليس حاصلاً على العلم.

ولذا كان كل من يهتم بالفلسفة عاشقاً.

وهنا تبدي العرافة فكرة بغاية الأهمية وهي التالية:

إن خطأ الذين يعالجون موضوع الحب هو اعتقادهم بأن الحب هو الجمال بالذات، إن الحب هو الاشتراك في ماهية الجمال.

ب- العرافة تشرح لسقراط دور الحب في حياة الإنسان:

ا- الحب كطريقة للمعرفة، أو هو الفلسفة بالذات (حب الحكمة)

قلنا بأن الحب حالة متوسطة بين الجهل والمعرفة، وبأنه أيضاً رغبة أو نزعة، وهذا ما يجعل منه الطريق الحقة للمعرفة، فهو من جهة ليس جهلاً تاماً (ولو كان كذلك لما كان يسعى وراء شيء) ومن جهة أخرى، الحب نزعة وهوى، والنزعة هنا معناها محاولة في التعالي على النقص (نقص المعرفة أو الجهل). ولنذكر بهذه المناسبة ما يقوله أفلاطون مراراً عن الفلسفة إذ يقرر بأنها فكر انتقادي يدرك به الإنسان الشيء القليل الذي يعرفه ويحاول أن يكمله.

لنذكر أيضاً بأن العلم عند أفلاطون ليس فقط المعرفة النظرية ولكنه المعرفة والعمل (المعرفة كأداة للسعادة أو الخلاص). والخلاصة أن كلمة علم عند أفلاطون هي: فكر انتقادي ومعرفة نظرية وسعادة.

آ- الحب كطريق للسعادة:

رأينا بأن الحب غايته الحصول على كل ما هو خير وجمال، والخير والجمال هما السعادة بالذات، إذ غاية الغايات بالنسبة للإنسان (وللآلهة طبعاً) هي السعادة وهذا ما أطلقنا عليه اسم الخلاص.

عندما تصل العرافة إلى هذه النتيجة تسأل سقراط قائلة: إذا كانت غاية كل إنسان الحصول على السعادة، فلماذا لا نقول عن كل إنسان بأنه (محب)؟ إن كل إنسان- التاجر والعامل و . . . - ينزع نحو ما يعتقد بأن فيه خيره، فلماذا نحن فئة واحدة من الناس بهذه الصفة «صفة الحب»؟ وعندما تلاحظ العرافة بأن سقراط لا يجيب، تضيف قائلة: لقد ظنوا- وفي هذا تعريض واضح باريستوفان- بأن المحب هو الذي يفتش عن نصفه الضائع، وهذا خطأ، إن

الحب ليس سعياً وراء النصف ولا وراء الكل، ولا سعياً وراء شيء يخصنا، إن الحب هو الحصول بشكل دائم على الخير، أو هو أبدية الخير.

فما معنى ذلك؟ هنا توضح العرافة طبيعة الحب النامية والخلاقة.

٣- الحب خلق في الجمال:

(أو ولادة كما يقول سقراط) قلنا بأن كلمة حب لا تنطبق على كل إنسان ولا على كل سلوك، وقلنا أيضاً بأنه نزعة وهوى أي فعالية، عما هو موضوع فعاليته؟

إن موضوع فعالية الحب هو الخلق في الجمال بالنسبة للجسم وللنفس.

إن الحب كمعرفة يبدو على شكل رغبة في الاستطلاع، وكخلق يبدو على شكل قلق، فالإنسان عندما يصل إلى سن ما، يشعر بالقلق في جسمه ونفسه، ذلك لأنه يشعر بأن وجوده يحمل ثماراً عليه أن يخلقها، ولكن لا يمكن للإنسان أن يخلق البشاعة ولذا يسعى وراء الجمال.

والزواج مثال واضح على ذلك فهو خلق ونمو وخلود، أو هو الناحية الخالدة في الكائن الفاني (الإنسان) ولذا لا يمكن أن يصل إلى هدفه في حالة عدم التوافق بين الرجل والمرأة، ذلك لأن عدم التوافق نقيض الانسجام، والجمال انسجام.

إن كل ما سبق يبين لنا بوضوح معنى الظواهر التي نراها عند المحب، فهو يشعر أمام الشيء الجميل بعواطف متناقضة، من جهة الهدوء والراحة ومن جهة القلق، والقلق علامة الحاجة إلى الخلق وبالتالي، التعالي على الذات.

إذاً ليست غاية الحب الجمال، كما قلنا سابقاً– فهذا تعبير غامض– ولكن الخلق في الجمال، وطالما أن الخلق معناه دوام الوجود وبالتالي الخلود، فالحب هو الخلود في الجمال.

٤- الحب والخلود:

وفي ذات يوم ، يقول سقراط ، سألتني العرافة: ماهو الدافع نحو الحب؟ ماهو سبب هذه الرغبة الجامحة؟ قد تقول بأن التأمل قد أوحى بها الإنسان ، وهذا خطأ فالحيوان مسوق بدافع الرغبة التي يشعر بها الإنسان ، رغبة الخلق ، ولذا تراه يمر بحالة تكاد تكون مرضية ، عندما يدرك الوقت الذي عليه أن يخلق فيه ، فيعرض حياته للخطر ، فكأن غريزة الخلق أقوى من غريزة حفظ البقاء ، وهذا صحيح .

إن الطبيعة الحية تحمل في أعماقها النزعة نحو الخلود ، والحب هو الوسيط بين الخالد والفاني .

لنتأمل حياة الإنسان ، ونلاحظ كيف يتبدل كل شيء فيها ، الجسم و النفس ، الميول والآراء ، الطبع والرغبات ، وقد يكون أهم من ذلك تبدل المعارف ، وزوال الذكريات .

لنلاحظ المعرفة ، وكيف نضمن بقاءها ، أليس بالدراسة؟ أو ليست الدراسة إبدال الذكريات الماضية بذكريات أخرى؟ وهذا الإبدال أليست غايته دوام المعرفة؟

إذاً نشاط الإنسان موجه نحو إبدال حالة ماضية بحالة حاضرة ، وذلك في سبيل ضمان البقاء ، إن الطبيعة الفانية تسعى نحو الخلود بإبدال وجود بوجود آخر ، وهذا هو الخلق .

والخلق عند الإنسان ينوب مناب الخلود الحق ، خلود الآلهة القائم على هوية الشخصية .

إن من يحاول فهم معنى الحياة الإنسانية، بدون معنى الخلود، لا يرى فيها، وفي كل سلوك إنساني، سوى ضرب من الجنون، فهذا مثلاً يضحي بحياته حتى يضمن لاسمه البقاء بعد موته، وذاك يخوض المعارك حتى يضمن الملك لأولاده بعده إلخ . . .

والآن لنفصل معنى الخلق في الجمال:

قلنا بأن هناك خلقاً في الجمال بالنسبة للجسم وبالنسبة للنفس والذي رائده النوع الأول ينتبه إلى النساء وغايته أن يحصل على أولاد في غاية الجمال.

والذي رائده النوع الثاني – وهو أعلى – ينبوع في الفن والشعر والعلم، وبشكل خاص في السياسة أي في فن إدارة المدنية والسياسة – أعلى الفنون – ليست منفصلة عن الفلسفة عند أفلاطون وهي تقوم على وضع تشريع ورسم اتجاهات تضمن للجماعة بقاءها وسعادتها.

ويلمح أفلاطون على السعادة العائلية وعلى جمال الأسرة، ثم يتناول موضوع التربية ويبين بأنها أيضاً خلق في الجمال لأنها تبدع النفوس الكبيرة. ويرى بأن سعادة المربي مع تلميذه تفوق سعادة الحب الزوجي.

ويرى شراح أفلاطون بأن في وصفه للخلق بالتربية عرضاً لبرنامج المدرسة التي كان يديرها (الأكاديمي) والتي كانت تضم عدداً كبيراً من الطلاب، تطبق في تربيتهم نظرية سقراط التوليدية. وهي ما نسميه اليوم التربية الفعالة.

جـ- الحب كسر، العرافة تشرح لسقراط كيفية الكشف عنه.

1 - **الحب كسر:** قلنا أولاً بأن الحب وسيط بين الإنسان والجمال (أي بين

الإنسان وعالم المثل) ثم بأن كل نفس تنزع نحو الخلود أي نحو الجمال المطلق. ولذا فالنزعة نحو الحب من صميم وجود الإنسان، أو هي سر وجوده، ولكن النفس قد تحيد عن الطريق الحقة، تنزع نحو المال أو نحو الأشياء الحسية.

إذاً النفس بحاجة إلى من يدلها على الطريق الحقة، فالحب فيها بمثابة سر إلهي عليها إن تكتشفه.

فما هي الطريق المؤدية إلى معرفة الحب؟

أ- الكشف على درجات: إن كل ما ذكرناه سابقاً ليس إلا بمثابة تمهيد عن طبيعة الحب ودوره في الوجود. ولكن المهم هو إدراك الحب والاتحاد بالجمال. وهذا الاتحاد لا يكون إلا بطريقة ديالكتيكية. وهذه الطريقة تقوم على الكشف عما تنطوي عليه النفس من معنى إلهي ينقلها من المحسوس إلى المعقول (إلى المثل).

ومعنى الحوار السقراطي (الجدل أو الديالكتيك) هو تحقيق هذا الكشف. وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: التربية الجمالية: علينا أن نبدأ بتربية الإنسان منذ حداثته على تأمل الجسم الجميل، ونتيجة هذا التأمل تكون في الكلام الجميل، ثم نشرح لتلميذنا بأن الجمال واحد في كل الأجسام، وهكذا نفصل بين الجمال وتحققه المادي.

الدرجة الثانية: الانتقال من جمال الجسم إلى جمال النفس: في المرحلة الثانية، نربي التلميذ على أن يعتبر جمال النفس وحده، وإن كان حاصلاً في جسم بشع، وجمال النفس يقوم على جمال سلوكه أو بالأحرى انسجامه، ومن المعلوم أن الأخلاق هي قوام السلوك الصحيح. وهكذا ينتقل التلميذ من الكلام المنمق، إلى التعبير عن الأخلاق، وإلى فهم المعاني الأخلاقية.

وبتعبير آخر ننتقل كما يقول كيركيجاورد من الحس إلى الأخلاق.

الدرجة الثالثة: الانتقال إلى العلم: ويقصد به أفلاطون مشاهدة المثل والاتحاد بالجمال المطلق وبهذا المعنى يقول ما خلاصته:

إن الإنسان في المرحلتين السابقتين ينتبه لجمال شيء واحد عظة أخلاقية فيهوى إمرأة مثلاً، أو يتعلق بقانون أخلاقي. أما في المرحلة الأخيرة فيغوص في بحر الجمال ويبدع إبداعاً لا حد له في كل مناحي الوجود.

٣- أعلى درجات الكشف: حدس الجمال المطلق وهذا ما يطلق عليه المتصوفة اسم «وجد» أو «انخطاف».

بهذا المعنى تقول العرافة لسقراط ما خلاصته: إن الإنسان عندما يتبع هذه الطريق يصل إلى الغاية القصوى للحب فيرى على فجأة جمالاً من طبيعة مدهشة، جمالاً لا عهد له به، طالما أنه كان متجهاً نحو الأشياء الجميلة، جمالاً أزلياً وكاملاً، منه يستمد كل شيء جماله.

وخلود الجمال معناه أن الجمال المطلق يبقى دائماً وأبداً على ما هو عليه، دون أقل تغير.

ولا ندرك هذا الجمال بالعين ولا بأي عضو آخر من أعضاء الجسد، ولا يمكننا أن نعبر عنه بكلام مهما كان بليغاً، إنما ندركه بذاته، مباشرة، أو بماهيته كمعنى خالص ذي وحدة داخلية تامة أن الشيء الجميل ليس جميلاً إلا لاشتراكه بهذا الجمال المطلق أي لا لأنه يستمد منه جماله.

إن الإنسان يرقى من جمال جسم إلى جمال جسم آخر، ومن سلوك جميل إلى سلوك أجمل ولماذا؟ حتى يدرك الجمال بذاته. إذا الجمال هو الذي يعطي للحياة قيمتها.

إن كل شيء، جميل يزول. أما الجمال فأبدى. وعندما ندرك ذلك نفهم كم أن حياة الإنسان بائسة بدون الجمال.

وإذا قلنا بأن مشاهدة الجميل تدفعنا نحو الخلق، فكم هو مبدع ذلك الذي أدرك الجمال المطلق.

وإذا قلنا بأن المعرفة هي إدراك الشيء بذاته (الواقع كما يقول أفلاطون، أو الموجود حقاً) أفليست غاية المعرفة (أي الفلسفة) هي إدراك الجمال؟

ولذا كانت الفلسفة والحب شيء واحد، لأن الحب هو الطريقة المؤدية إلي الجمال المطلق.

وما هو ثمن إدراك الجمال؟ الخلود.

ولذا فحظ الفيلسوف عند أفلاطون هو الخلود لأنه يتحد بهذه الحياة الدنيا بالجمال وكلمة فيلسوف عند أفلاطون مرادفة لكلمة قديس وإنسان طاهر.

د- الحب والجمال: مما تقدم يتبين لنا معنى قول أفلاطون بأن الحب وسيط، فالحب ابن الحاجة وهو غلباً ما يتحد في الأشياء المحسوسة، لا بل هو ثمرة اتحاد المحسوس بالمعقول (اتحاد الحاجة بالإله «بارع») ولذا كان علينا أن نتخطى الحب لندرك الجمال المطلق.

الفصل الثالث

الحب والجمال في الفيدر

البحث الأول

لمحة سريعة عن الفيدر

١- موضوع الحوار: قد تكون الفيدر – مع الجمهورية – أقوى وأعمق وأجمل كتاب كتبه أفلاطون، ففيه يبلغ الفيلسوف الاوج في فلسفته.

متى كتب أفلاطون هذه المحاورة وما هو موضوعها:

كان شراح أفلاطون القدماء يعتقدون بأن هذا الفيلسوف كتب الفيدر في شبابه، وسقراط بعد حي – أي حوالي ٤٠٦ قبل الميلاد –. ويظهر من سياق الحوادث أن الحوار وقع حقاً بين سقراط وفيدر في مثل هذا التاريخ. أما كتابه – في نظر شراح أفلاطون المحدثين – فبعد ذلك بكثير.

ويذهب روبين مع عدد كبير من شراح فيلسوفنا إلى أن الفيدر حوار كتب بعد المأدبة، أي في النصف الأول من القرن الرابع – المأدبة كتبت حوالي ٣٨٥ قبل الميلاد، والفيدر حوالي ٣٦٨ وبالتالي فالفيدر تكمل المأدبة.

ما من شك في أن الموضوع واحد – الحب والجمال – ولكن المأدبة تقف عند تحليل الحب، فتقول لنا بأن شيطان الحب نزعة تهيب بنا نحو الجمال المطلق، ووسيط يصل بين الإنسان والآلهة. وقد رأينا بأن القسم الأخير من المأدبة يرسم للإنسان خطة أو طريقة صوتية بواسطتها يقدر أن يعرف الحب معرفة حقة – رحمانية كما يقول الارسوزي – وتتحد في النتيجة بالجمال.

وقد رأينا أيضاً بأن طريق الارتقاء من المحسوس إلى المعقول، من الجمال الحسي إلى الجمال المطلق، هي الديالكتيك بالذات.

أما الفيدر فلا تقف عند هذا الحد، بل تكمل تحليل الحب، ثم تنتقل إلى الجمال فتحلله، ثم تبين لنا مصير النفس في العالم الآخر إذ تتحد بالجمال. وتقارن بين الخطابة والديالكتيك.

ولنلاحظ بهذه المناسبة أن العنوان الثاني للمأدبة هو الحب، أما العنوان الثاني للفيدر فهو الجمال، مما يدل على أن الجمال هو الذي يحتل المكانة الأولى في الفيدر.

٢- ملخص موضوع الفيدر: ليس الفيدر كالمأدبة صورة مقتطعة كالحياة، بل هو حوار فلسفي بالمعنى الصحيح للكلمة. ويشترك في الحوار شخصان فقط هما سقراط وفيدر.

يلتقي سقراط بفيدر صدفة، فيسأله من أين أنت آت، فيجيبه فيدر: من عند صديقي ليزياس حيث استمعت إلى خطبة رائعة عن الحب. وبما أن ليزياس من السفسطائيين المعروفين فموضوع كلامه هو تقريباً «الحب بدون حب» وتفسيره: من الأجدى للمحبوب أن يمنح حبه للذي يخطب وده دون حب، من أن يمنحه لشخص يحبه حقاً.

ومثل هذا الموضوع جدير بأن يثير فضول سقراط، ولذا يلح هذا الأخير على فيدر حتى يقرأ له الخطبة.

الوقت: قبيل الظهيرة، ويتفق الصديقان على أن يسيرا، إلى مكان منعزل عن المدينة حيث الظلال الوارفة بجانب نهر ايليسوس.

وهناك يجلسان وأرجلهما في الماء، ويتلو فيدر خطبة ليزياس بلهجة الإعجاب. وعندما ينتهي يقول له سقراط: العبارة جميلة، ولكن الأفكار متقطعة ولا معنى لها. وسأعالج ذات الموضوع.

ثم يبدأ سقراط خطبته فيقلد الطريقة السفسطائية. وعندما ينتهي من الكلام، يحاول الانتقال من ضفة النهر إلى الضفة الثانية، ولكنه يقف فجأة إذ يسمع إشارة شيطانه، ويقول: لقد أغظت إله الحب لأني لم أمدحه كما يجب أن يمدح. ذلك لأنه (أي سقراط) قال غير ما يعتقد، أي قلد السفسطائيين.

وهنا يبدأ القسم الثاني من الحوار، إذ يشرح سقراط نظريته في الجمال وفي مصير النفس، ويوضح الفرق بين طريقة السفسطائيين والخطابيين وطريقته الخاصة (الديالكتيك).

٣- الموضوعات التي يعالجها أفلاطون في *الفيدر*: الفيدر حوار غني جداً بالأفكار وهو يلخص المواضيع الرئيسية لفلسفة أفلاطون، خصوصاً المواضيع الميتافيزيائية. والموضوعات التي يثيرها هي:

١- الجمال الحب.

٢- الطريقة السفسطائية والديالكتيك. والفيدر هو الحوار الذي تكلم فيه أفلاطون بأجلى شكل عن الديالكتيك.

٣- مصير النفس ومعنى خلودها والعالم الآخر (عالم المثل)- العقاب والثواب.

٤- وحدة الفيدر: شك عدد من شراح أفلاطون بوحدة الفيدر، ذلك لأن الذي يقرأ هذا الحوار بشكل سطحي، يخيل له أن أفلاطون، يعالج فيه موضوعين مختلفين: الأول عن الخطابة والديالكتيك والثاني عن الجمال والحب.

وفي الواقع أن أفلاطون لا ينِي يناقش السفسطائيين لشعوره بخطرهم على المجتمع اليوناني. وهو دائماً يعارض بين السفسطة التي تكتفي بالألفاظ والفلسفة التي تستند على الحقيقة.

ولكن ذلك لا يمنعنا– إذا دققنا في الفيدر– من أن نلاحظ وحدة هذا الحوار العميقة المستمدة من نظرية أفلاطون في الحب. لقد لاحظنا عند دراستنا للمأدبة بأن الحب يهيب بالإنسان نحو الجمال والخير المطلقين، أي نحو الحقيقة الكاملة. وفي الفيدر يبرهن أفلاطون على أن الخطيب الحق هو الذي يفتش عن الحقيقة وينقلها إلى سامعيه. وطالما أن الحب هو الذي يدفعنا نحو الحقيقة، فالفيلسوف (محب الحكمة أو الحقيقة) عاشق بدون شك.

وإذا كان أفلاطون يعطينا في أول الفيدر نموذجاً عن طريقة السفسطائيين فلكي يوضح الضد بضده (الفلسفة بالسفسطة) ويبين لنا تفوق الفلسفة.

وعنوان خطبة ليزياس «الحب بدون حب» يشير إلى أن طريقة السفسطائيين طريقة عقيمة لأنها إذ تبحث عن الحب، أو عن أي موضوع آخر، فهي جوفاء، خالية من كل حب أو اندفاع طبيعي نحو الكمال.

إن أغلب محاورات أفلاطون تبدو لنا وكأنهما تسير عفوَ الخاطر، فكل شيء يكاد يكون متروكاً للصدفة. وهذا ما يعطيها جمالها الأدبي الرائع. ولكنها في الواقع تشكل وحدة حية، ووحدتها في الإلهام الذي تنبثق عنه، لا في الترابط المنطقي الظاهر.

٥- شخصية فيدر: لقد تكلمنا عن شخصية فيدر بمناسبة المأدبة فقلنا بأنه شاب أنيق وجميل، ويحب الكلام الجميل. وقلنا أيضاً بأنه سطحي يسعى وراء الفلسفة كغاوٍ لا كإنسان يحب الحقيقة. ولكنه بذات الوقت قريب إلى القلب،

محبب إلى النفس لدماثة أخلاقه وتواضعه. وصورته في الفيدر لا تختلف كثيراً عما هي عليه في المأدبة فهو يبدو لنا في هذا الحوار كشاب رشيق، حساس، يحب التلاعب بالأفكار ولكنه يذعن للحقيقة. وإذا كان ينساق مع العرف، فهو يقر بخطأه، وسقراط يعامله كولد كبير.

والذي يجعل فيدر محبباً إلى قلب سقراط هو سذاجته وحدته وشغفه الصادق بالمعرفة.

٦- شخصية سقراط: أما سقراط فيبدو لنا في الفيدر كصورة حية عن العاشق الذي تصفه المأدبة:

يطوف شوارع أثينا حافي الرجلين، وعندما يتعب، يغسل يديه ورجليه بماء النهر وهو يتأمل مدهوشاً الأشجار الجميلة ويستمع إلى تغريد العصافير، ويفسر لغة الطيور. وهو حاضر النكتة، يجيد السخرية دون فظاظة. وعندما يتكلم تخرج الحقيقة من مخه وكأنها تنبجس عن أعماقه إلهاماً صادقاً، لا ضعف فيه ولا مبالغة. وعندما يصف الأشياء السماوية يخيل للسامع بأنه يشاهدها بعينه.

والذي يحب أن يعرف الحقيقة عن سقراط، عليه أن يقرأ الصفحات الأخيرة من المأدبة، الصورة الرائعة التي يرسمها عنه السيبيار.

ما من شك في أن أفلاطون قد نحف صورة سقراط الحقيقة. ولكن يظهر بأن سقراط كان حقاً ذلك المعلم الذي لا يني يسعى وراء الحقيقة ويطلع الناس عليها.

والآن لنحلل الحوار ذاته، فنقسمه مع روبين إلى ٤ أقسام، وهكذا نكون قد سرنا مع حركته الخاصة.

البحث الثاني

القسم الأول

لمحة سريعة عن الفيدر

١- من هو ليزياس؟ كان ليزياس معلماً للخطابة ومحامياً وسياسياً معروفاً في أثينا، عاش فيها في أواخر القرن الخامس، وأراد أن يلعب دوراً سياسياً، ولم يتمكن لأنه لم يكن من أصل أثيني. ولذا اكتفى بكتابة الخطب للسياسيين، وبالمرافعة في القضايا السياسية. ويظهر بأنه كان كاتباً مجيداً وخطيباً بليغاً، بدليل أن شيشرون يمتدح أسلوبه.

أما رأي أفلاطون، فبالعكس، بدليل أنه يحاول تحطيمه في الفيدر.

وقد تساءل شراح أفلاطون عن أسباب موقف هذا الفيلسوف العدائي من ليزياس، وأرجعوها إلى ثلاثة أسباب:

١- ليزياس من زعماء المدرسة السفسطائية، وموقف سقراط وأفلاطون من السفسطائيين معروف.

٢- كان ليزياس ينادي بإقامة نظام ديمقراطي في أثينا يساوي بين كل سكانها، أكانوا أجانب، أم من سكانها الأصليين. وسقراط عدو لهذه النزعة فهو يريد أن تبقى لأثينا ارستقراطيتها، وأصالة مواطنيها الأصليين.

٣- والأهم من ذلك، على ما يظهر، هو أن ليزياس ساهم في تهييج الرأي العام ضد سقراط، مما أدى إلى موت هذا الأخير، ونقمة تلميذه أفلاطون.

وهذا يذكرنا بموقف فيلسوفنا من أريستوفان الشاعر في المأدبة. مع هذا الفارق الأساسي، وهو أن أفلاطون يعترف لأريستوفان بالعبقرية، ولكنه لا يرى في ليزياس أكثر من سفسطائي، عدو للشعب الأثيني.

وثمة خلاف آخر بين شراح أفلاطون يجب أن يسترعي انتباهنا وهو، هل خطبة ليزياس في الفيدر هي حقاً من قلمه، أم أن أفلاطون قد قلد أسلوب الخطيب بلباقة؟ أما شراح أفلاطون من القدماء فيعتقدون أن الخطبة هي حقاً من قلم ليزياس، وأما المحدثون فيشكون في ذلك.

ويرى روبين، في طبعته العلمية للفيدر، أن أفلاطون قد صاغ خطبة ليزياس وقلد فيها على شكل كاريكاتوري أسلوب السفسطائيين كلهم.

٢- تحليل خطبة ليزياس، باستطاعتنا أن نقسم هذه الخطبة إلى أربعة أقسام.

أ- المحب والمحبوب: أنت تعلم ما أريد، يقول الحب، أريد أن أخطب ودك، ولكن دون أن أهواك والحق بجانبي، بدليل أن الذي يهوى يندم، عندما ينضب هواه، على كل ما خسره في سبيلنا من مال ووقت ومركز اجتماعي، فينقلب حبه إلى بغض، ولا يضمر لك أقل جميل. أما أنا، فعلى عكس ذلك، لأني سأوازن بين ما سأخسره وما سأربحه، وأترك لك الحرية في أن تعمل مثلي.

إن الهوى جنون عارض ، ولذا فهو يشل العقل والحرية ، على عكس حالة فقدان الهوى . أضف إلى ذلك أن الهائمين بك بعدد محدود جداً ، أما الذين يخطبون ودك فلا يحصون ، ولذا فمجال انتخابك هنا محدود ، وهنا بدون حد .

ب- الوجهة الاجتماعية: قوام الهوى الغيرة ، والغيرة تشوه سمعة المحبوب وتعرضه لنقد المجتمع ، لأنها لا تعرف التكتم . أما في حالة انعدام الهوى ، فيحمل المجتمع العلاقة مع المحبوب على محمل الصداقة ، أو غيرها ، وذلك لسبب بسيط وهو أن الهوى لا يقبل المشاركة ، أما الذي لا يهوى فيترك للمحبوب حرية اختيار أصدقائه .

جـ- الوجهة الأخلاقية: صاحب الهوى لا ينتبه إلا إلى الجسد وما يثيره من الشهوات ، أما الذي نقد الهوى فيعنيه في المحبوب الفضائل والمزايا الأخلاقية والخلقية وهو ينميها أيضاً .

إن فاقد الهوى قادر على أن يعرف صفات المحبوب لأنه يحتفظ بصفاء ذهنه ، ويعترف لمحبوبه بالجميل عندما يمنحه هواه ، وعلى عكس ذلك صاحب الهوى .

د- الوجهة النفسية: إن فاقد الهوى بحاجة إليك أكثر من صاحب الهوى ، طالما أن الأول محروم من الحب ، والثاني حاصل عليه . أضف إلى ذلك أن منفعتك بجانب فاقد الهوى كما تقدم .

٣- نقد سقراط لخطبة ليزياس: عندما ينتهي فيدر من قراءة خطبة ليزياس ، يبدي سقراط إعجابه ببيان الخطبة يقول: إن ليزياس رجل بارع لأنه قادر على أن يعطي للفكرة الواحدة أشكالاً عديدة ، فيسحر سامعيه دون أن يفيدهم بشيء

طالما أن حقيقة الأفكار لا تعنيه. ثم يضيف: يخيل إلي أن ليزياس مراهق متمرن يجهد نفسه ليجد التعابير الجميلة.

فيعجب فيدر من سخرية صديقه ويقول له: أترك ليزياس فكرة دون أن يعبر عنها، أو يكون بإمكانك، يا سقراط، أن تصيغ خطبة أجمل من خطبة ليزياس؟

نعم يجيب سقراط، فقد أخذت عن الأقدمين أفكاراً عديدة، باستطاعتي أن أقولها على صورة لا تقل جمالاً عن الصورة التي صاغ بها ليزياس فكرته.

ولا يمكننا أن نلخص كل الحوار الذي يدور بهذه المناسبة بين سقراط وفيدر، والمهم في الموضوع هو أن موضوع النقاش ليس واضحاً، لأن فيدر يهتم مع السفسطائيين بالبيان، فيخضع الفكرة للعبارة. وسقراط بالعكس. وإذا كان أفلاطون قد بنى النقاش على سوء تفاهم بين سقراط وفيدر، فلكي يسخر من السفسطائيين.

وأخيراً يتظاهر سقراط بقبول فكرة فيدر، فيتناول الموضوع على طريقة السفسطائيين، وهكذا يأخذ الحوار طابعاً هزلياً.

٤- خطبة سقراط الأولى: يقول سقراط، بعد أن طلب مساعدة الهة الشعر: كان هناك شاب ذكي له محبوب مولع به، وذات يوم خطر على باله أن يقنعه بأن الذي يخطب وده دون حب، أجدر بعطفه من الذي يهواه حقاً، فقال له...

من الواضح أن سقراط في هذه المقدمة، يغير تماماً الموضوع، إذ يفرض بأن الحب حاصل وأن المهم هو إظهار براعة المحب في الكلام.

باستطاعتنا أن نقسم خطبة سقراط إلى قسمين: الأول عن طبيعة الحب، والثاني عن نتائجه.

أ- طبيعة الحب: من الضروري أن تبدأ بإيضاح الموضوع الذي نناقشه إذ نعرف الحب تعريفاً واضحاً. الحب رغبة، ولكن هل كل رغبة حب؟ كلا إذاً ما هي الرغبة التي نطلق عليها اسم حب؟ هنا يميز سقراط بين نوعين من الرغبة: الرغبة الغريزية التي تسعى وراء اللذة وتهمل العقل، والرغبة في الأحسن، وهي معقولة. وباستطاعتنا أن نقول بأن الرغبة المعقولة متزنة، بعكس الغريزية، فاقدة الاتزان.

ونحن نطلق اسم «عاشق» عل» الانسان الذي تتغلب فيه الرغبة اللامعقولة نحو جمال الجسد على الرغبة المعقولة نحو الأحسن.

ب- نتائج الحب: إن القسم الأول ينقلنا بشكل منطقي إلى النتيجة المعروفة في هذا الجسم. فطالما أن العاشق فاقد للتوازن– وبالتالي مريض– فمن الأجدى للمحبوب أن يغفل فاقد الهوى.

وبالفعل، يقول سقراط، فصاحب، الهوى يذل المحبوب كي يخضعه لرغباته، فلا يريده لا مثقفاً ولا شجاعاً ولا ذكياً، بل بالعكس يحوله إلى إنسان أحمق، ويبعده عن التمارين الرياضية حتى يفقده قوة الجسم، ثم يحول بينه وبين الآخرين حتى لا يستفيد من معاشرتهم.

وأخيراً عندما تنتهي الرغبة، يتركه وشأنه.

هذه خلاصة سريعة عن خطبة سقراط، ومن الواضح أنها تتناول فكرة ليزياس ولكن على شكل آخر وهذا جوهر السفسطائية.

ولكن الذي يقرأ بإمعان خطبة سقراط يلاحظ بأن هذا الفيلسوف قد رمى إلى ما هو أبعد من ذلك، أي إلى ما هو أبعد من التلاعب السفسطائي بالأفكار.

إن ليزيا س يمتدح انعدام الحب، أما سقراط فينكر قيمة الحب كما يفهمه ليزياس. وفي ذلك منتهى البراعة. وباستطاعتنا أن نلخص فكرة سقراط الضمنية على الشكل التالي:

إذا كنا نقصد بكلمة حب الهوى الجامح والشهوة الطائشة، فالحب حالة مرضية. ولكن ألا يمكننا أن نفهم به الرغبة في الأحسن؟ ثم لماذا نفترض سلفاً بأن المحبوب ليس بذات الوقت محباً؟ أو لماذا نحرم المحبوب من الهوى؟

٥- التمهيد للانتقال إلى خطبة سقراط الثانية: كان سقراط يلقي خطبته ورجلاه في النهر، وخطرله، وهو يتكلم، أن ينتقل إلى ضفة النهر الثانية، ولكنه توقف فجأة، وقطع كلامه، والخطبة لما تنته بعد. فتعجب فيدر، وطلب منه أن يتابع الكلام، لأنه (أي فيدر) كان معجباً بالأسلوب، وكان بفكره أن ينقل خطبة سقراط إلى ليزياس، ويطلب منه أن يأتي بمثلها.

أما سبب توقف سقراط، فقد ذكرناه سابقاً، وهو أنه (أي سقراط) سمع صوتاً من الغيب فأدرك بأنه ارتكب خطيئة بحق الحق. وهذا ما يشرحه لفيدر، قائلاً أنا نبي صغير، يا صديقي والآلهة نبهتني إلى خطيئتي، فعلي أن أكفر عن ذنبي، لقد كنت وجلاً أثناء تلاوة خطبتي، والآن تبين لي أني حدت عن جادة الصواب.

إن النفس قوة تنبؤ:

ويسأل فيدرمتعجباً: وما هي هذهِ الخطيئة.

هذه الخطيئة التي تحملها- يجيبه سقراط- هي خطيئة فظيعة، وكذلك كل ما قلته أنا. أفلا تعلم أن الحب هو ابن الإلهة أفروديت، وأنه من عالم الآلهة؟

فإذا قلنا عنه أنه شيء سيء أفلا نخطئ؟ ثم ألم تلاحظ أن كل ما قلناه أنا وليزياس حماقة بحماقة. لنفرض أنه وجد بيننا إنسان عاشق بالمعنى الصحيح للكلمة، أفلا نخجل عندما نقول أمامه ما قلناه؟

إذا كنت توافقني على كلامي، يجب علينا أن نكفر عن ذنبنا، إذ نقول عن الحب ما يليق به.

وهنا يبدأ سقراط خطبته الثانية، وينسبها كعادته إلى الأقدمين، فيقول أنه أخذ فكرته عن «استيزيكور» وهو شاعر يوناني قديم.

البحث الثالث

القسم الثاني من الفيدر

التحليل النفسي والفلسفي للحب والجمال

١- الحب والجمال ومصير النفس، تحليل عام: إذ كان الفيدر يعد بحق أقوى وأعمق من المأدبة، فلأن أفلاطون ربط في الفيدر نظريته في الحب والجمال بنظريته في مصير النفس، وبذلك أعطانا صورة رائعة وعميقة عن حدسه في التصميم من طبيعة النفس. والفيدر تعد أقوى وأجمل ما كتب أفلاطون عن هذه المسألة فكأنها – وهذا ما هو حاصل بالفعل – تلخص فلسفته كلها. لنتبع إذاً أفكاره كما يحللها هو نفسه.

لقد رأينا أفلاطون، في القسم الأول من الفيدر، ينكر كل قيمة للحب كهوى أو كجنون كما يقول هو، وذلك في خطبتين: خطبة ليزياس وخطبة سقراط الأولى. أما في القسم الثاني – الذي هو موضوع دراستنا الآن – فيأخذ وجهة النظر المعاكسة، ويمتدح الحب كهوى. ويبدأ كلامه بالتمييز بين أنواع الهوى.

آ- الهوى (أو الجنون) وأنواعه: يستعمل هنا أفلاطون كلمة جنون بالمعنى الصوفي «الجنون الالهي» أو الهيام بالأشياء السماوية، أو الأشياء العالية. والكلمة اليونانية

التي نترجمها بجنون ، تشير إلى الاندفاع القوي أو الهيجان أو الهوى وبكلمة مختصرة إلى العاطفة القديمة التي يبدو صاحبها ، إذ يحققها ، وكأنه مجنون .

يقول سقراط: لو كانت كل أنواع «الجنون» سيئة لكان الحق بجانب ليزياس ، ولكننا نعلم بالتجربة أن خيرات كثيرة تنتج عن هذا الاندفاع الشديد الذي نطلق عليه اسم جنون . ثم يعدد أربعة أنواع من الجنون أو الهوى .

١- النبوة. ويشير بها إلى التنبؤ ، وكما يقول العرب «الرجم بالغيب» ويعدد العرافات ، فيقول إنهن كن ، في الحالات العادية ، كبقية الناس ، وفي حالات الجنون ، كن يعرفن المستقبل ، ومعرفة المستقبل عند أفلاطون لا تشير فقط إلى معرفة الحوادث التي ستأتي ، ولكن إلى معرفة أسبابها الأولى ، لهذا يقول عنها إنها (حدس عقلي) و (تاريخ) .

والأقدمون الذين كانوا على اطلاع دقيق في مسائل المعرفة – يقول أفلاطون – ينسبون التنبوء إلى إله الحكمة . ولما كان حسهم بالجمال – حس الأقدمين – أدق من حس المحدثين ، فقد كانت كلمة «عرافة» عندهم أعلى وأجمل النعوت لأنها تشير إلى فن الهي . أما المحدثون فقد شوهوا هذه الكلمة ، إذ جعلوا من التنبؤ شعوذة .

إن «الجنون» في نظر الأقدمين ، أعلى من الحكمة ، لأنه إلهي والحكمة إنسانية ، الجنون هو المشاهدة المباشرة للوجود الإلهي .

٢- التصوف. ومصدره ديونيزوس ، وهو أصل الصلاة وأنواع العبادة ، و كلها خير للإنسان لأنها تدفع عنه وعن الجماعة الشرور والمصائب .

٣- **الشعر**. وهو أيضاً ضرب من الجنون مصدره الهة الشعر أو تكفي الصنعة في الشعر، يقول أفلاطون؟ كلا فالشعر إلهام، والإلهام شيء إلهي لأنه يتطلب نفساً بريئة و دقيقة الشعور.

ويستغرب شراح أفلاطون موقفه هذا من الشعر، بعد أن كان أقصى الشعراء من جمهوريته. ولكن عندما نلاحظ بأن الشعر هنا إلهام الهي، وبالتالي أخلاقي، نفهم مغزى كلام الفيلسوف الذي يرى في الشعر أداة لتثقيف الناس.

٤- **الحب**. وهو الضرب الرابع من الجنون وسنحلله فنرى فيه هبة إلهية أيضاً لا شيئاً مسيئاً. ويختم أفلاطون هذه المقدمة لخطبة سقراط الثانية بقوله: إن الالهة حبت الإنسان الجنون كاندفاع سماوي هو مصدر كل سعادة.

ولكن يضيف أفلاطون، لا يمكننا أن ندرك دور الحب في مصير الإنسان، ما لم نفهم طبيعة النفس. ويبدأ بتحليل النفس.

ب- **طبيعة النفس**. يتناول أفلاطون في هذا القسم مسألة مصير النفس، فيبدأ بالبرهان عن خلود النفس ثم يبين لنا حياتها.

١- **خلود النفس**. يسرد هنا أفلاطون براهينه المعروفة وأهمها أن النفس مبدأ (أو وجود بدئ كما يقول الأرسوزي) أي ما يبدأ به فيقول بأن مما يُبدأ به لا يبدأ، ويقصد بقوله «ما يبدأ به» أي ما ينبثق عنه الوجود. والمبدأ لا يعتريه لا الفساد ولا التغير، وهو لا يحتاج إلى ما يحركه، بل يتحرك بذاته.

وبكلمة مختصرة، النفس من عالم الماهية، لا من عالم الوجود، والماهية ما وراء التغير، أو ما وراء الزمان والمكان، فهي سرمدية.

٢- **الصورة الأسطورية للنفس.** بعد أن يبرهن أفلاطون عن خلود النفس. يتساءل قائلاً: ولكن ما هي خصائص النفس، أو ما هي ماهيتها؟ ويجيب: لا توجد عندنا تجربة مباشرة عن النفس حتى نتكلم من طبيعتها، ولكن باستطاعتنا أن نعطي عنها صورة تقربها لأذهاننا. النفس أشبه شيء بقوة طبيعية تبدو على شكل حصانين لهما أجنحة، وسائق هو الآخر مزود بجناحين ونفس الآلهة لا تختلف في صورتها عن صورة نفس الإنسان. والفرق في قيمة العناصر التي تتركب منها كل من النفسين. فالحصانان في النفس الإلهية يتجانسان، ومن طبيعة حسنة، بعكس النفس الإنسانية حيث أحد الحصانين سيء الطباع، شرس الأخلاق، وهذا ما يجعل مهمة قائدها شائكة.

وأفلاطون يشير بالسائق أو القائد إلى العقل (قوة إدراك المطلق) وبالحصان ذي الطباع السيئة إلى القوة الغضبية وبالحصان ذي الطباع الحسنة إلى القوة النزوعية.

وعدم التجانس بين الحصانين يفقد النفس أجنحتها فتهبط إلى الأرض حيث تتخذ لها من التراب بدناً يصير بمثابة عبء عليها. أما النفس الإلهية فلا يحدث لها شيء من ذلك، ولذا لا تتعرض للمحن التي تتعرض لها النفس الإنسانية، كما سنرى ذلك.

إن النفس مبدأ – كما رأينا – وهي مبدأ للحياة والحركة، أي إنها تتحرك من تلقاء ذاتها، وتنقل الحركة إلى غيرها أي إلى الجسد. والمبدأ – الوجود الحق أو الدائم – لا يتغير، ولا يفنى.

وهنا يحق لنا أن نتساءل مع أفلاطون ذاته قائلين: ما معنى قولنا أن النفس الإنسانية غير خالدة، والنفس الإلهية خالدة، وقبل أن نجيب على هذا السؤال،

يجب أن نوضح معنى «الغير خالد» عند أفلاطون، فهو يشير إلى ما يسميه أرسطو «الكون والفساد» والخلود معناه «الهوية» فالنفس الإنسانية ليست بخالدة لأنها عرضة للتبدل في جسمها وفي حالاتها الداخلية. وقد رأينا أفلاطون يشرح هذا المعنى في المأدبة إذ يقول ما خلاصته: إن حياة النفس متقطعة ولكنها دائمة، والدوام يؤمن بقاءها، والتقطع يعارض وجودها كهوية. أما النفس الإلهية فليست معرضة إلى شيء من ذلك.

إن أفلاطون يقول بأن النفس الإلهية لها جسد، ولا توجد نفس في نظره بدون جسد، ولكن الجسد الإلهي من نار، أي من نوع مختلف عن التراب الذي تتحد معه النفس الإنسانية.

ولكن كيف يحدث هبوط النفس؟ هذا ما سنشرحه الآن.

٣- أسطورة هبوط النفس. يقول أفلاطون في الفيدر بأن المعرفة – بالمعنى الصحيح والكامل للكلمة – المعرفة كمشاهدة مباشرة واتحاد بالمثل، هذه المعرفة متيسرة للإنسان الذي يعيش على وجه الأرض، خصوصاً في أمور النفس، ومصير النفس، ومع ذلك فالفيلسوف يستطيع أن يتحسس ذلك ويعبر عنه بأسطورة. إذاً لنعرف أسطورة هبوط النفس، فهي توضح لنا مصيرها.

من خصائص الأجنحة – يقول أفلاطون – إنها ترفع الجسم نحو المكان الأعلى، وهذا المكان والكلمة مأخوذة هنا بالمعنى المجازي – هو موطن الألوهة موطن الجمال والخير والحق. ولذا كان من طبيعة النفس أن تعيش في عالم الآلهة. وبالفعل فقد كانت هناك، حيث كل نفس تسير في موكب إله.

والآلهة ترتقي بشكل دوري من عالمها إلى عالم المثل، وعلى رأسها موكب (زفس)، إله الآلهة، كي تتمتع بالجمال الابدي، ونرى الحقيقة الخالدة

والخير المحض. وليس من الصعب على الآلهة أن ترتقي إلى العالم العلوي، عالم المثل، طالما أن نفوسها متزنة، ومطيعة للعقل. أما النفس الإنسانية فهذه العملية شاقة بالنسبة إليها، طالما أن أحد حصانيها حرون، يسير دائماً في الاتجاه المعاكس للحصان الصالح.

والمحنة التي يتعرض لها العقل – تائه النفس – هو الارتقاء إلى قبة السماء حيث باستطاعة النفس أن تشاهد المثل، فإذا تمكن العقل من كبح جماح الأحصنة نجح في الارتقاء وإلا فهو يهوي حتى الأرض.

إن النفس الإلهية تتغذى دائماً بالعلم، أما النفس الإنسانية فيمتزج فيها العلم مع الغضب وبقية الشهوات، ولذا تجد الصعود شاقاً. ومعنى تطهير النفس هو سيطرة العقل على الحصان السيء، أي على نقائض النفس، فإذا تمكن من ذلك، كان بوسعه أن يسير في ركاب الآلهة حتى نهاية المطاف.

ويبدو من كلام أفلاطون بأنه لا يرى في الأصل فرقاً كبيراً بين النفس الإلهية والنفس الإنسانية، فكلاهما من طبيعة قادرة على الارتقاء أو صالحة. واليونانيون كلهم اعتقدوا بأن جوهر النفس هو الخير، وبأن الشر مضاف إليها إضافة، ولذا لم يقولوا بأزلية العذاب، كما سنرى. وهذه النقطة تجعل الفرق كبيراً بين تصور اليونانيين لمصير النفس، وتصور المسيحيين، فهؤلاء يقولون بأن الشر متأصل في النفس. وسنعود على هذه المسألة لنوضحها.

والفرق بين الإنسان والإله، هو أن هذا الأخير قد تمكن من الانتصار على النزعة التي تدفعه نحو الهبوط، أي من تذليل شهواته، وهذا ما يسمح له بأن يشاهد المثل ويتمتع بجمالها.

إن المكان العلوي – الملأ الأعلى أو عالم المثل– يقول أفلاطون ، هو الوجود الحق ، وليس بوسعنا أن نتصوره لأن لا شيء في الأرض يدل عليه ، فلا لون له ولا شكل ، أي لا شيء في عالم الحواس يدل عليه . وبهاؤه ساطع لدرجة لا تتمكن من احتماله إلا النفس الخالية من الشوائب . والذي يشاهده هو العقل إذا كان ظاهراً . ولذا فالنفس التي تنساق لدرجة ما مع الحصان السيء أي مع الشهوات لا تتمكن من التطلع إليه .

قلنا بأن الأنفس كلها تبلغ قبة السماء حيث تتمكن من مشاهدة المثل ، ولكن الأنفس الإنسانية إذ تدرك هذه البقعة ، يغشى على أبصارها من بهاء الملأ الأعلى ، فتحدث ضوضاء ، وترتطم الأحصنة ببعضها ويهر ريش الأجنحة ، ويرتبك السائق (العقل) فتهوي النفس إلى أدنى .

وعلى الأرض يحل الرأي محل العلم .

في هذه القصة الأسطورية حقيقة بليغة ، مستمدة من صميم الواقع ، ومن أعماق التجربة الإنسانية . فالحقيقة كعلم وخير وجمال ليست في متناول من استسلم للرذيلة . وهنا يتفق أفلاطون مع الإنجيل «لا يمكنكم أن تدركوا ملكوت السماء إذا لم تكونوا كالأطفال» .

٤- مصير النفس بعد هبوطها. إن التفاوت بين الأنفس على أساس أخلاقي عند أفلاطون ، فالنفس ترتقي كما رأينا ، بنسبة انتصارها على شهواتها . ينتج عن ذلك أن الهبوط ليس واحداً فهناك أنفس تتمكن عندما ترتقي إلى قبة السماء ، من مشاهدة المثل جزئياً ، وأنفس أخرى لا ترى شيئاً ، وبين النوعين درجات .

ويتعين مصير النفس بعد الهبوط بنسبة مشاهدتها للمثل . فلنوضح ذلك .

قلنا بأن النفس الالهية قادرة على أن تشاهد المثل مشاهدة تامة ، ولكن هذه المشاهدة محدودة ، وبعدها يعود الإله إلى موطنه ، وقد حمل معه غذاءه

النفسي حتى الدورة الثانية. والدورة الفلكية عند أفلاطون تقريباً ١٠,٠٠٠ سنة. وهذا الرقم مجرد تقدير، يستنتجه شراح أفلاطون من مجموع مؤلفاته، خصوصاً من الطيماوس.

ويقسم أفلاطون الأنفس الإنسانية إلى قسمين، الأول يبقى في موطن الآلهة بانتظار الدورة الثانية، و الثاني يهبط إلى الأرض حيث يأخذ جسداً ترابياً.

ويختلف هذا الجسد باختلاف قيمة النفس الأخلاقية.

وهنا يصنف أفلاطون البشر من حيث قيمتهم الأخلاقية، ويعطي المقام الأول لأطهر الأنفس، وهذا هو الترتيب: الفيلسوف، الملك الصالح، السياسي، الرياضي والطبيب (أي الذي يعتني بالبدن) الساحر والمشعوذ، والتاجر المقلد (المصور والشاعر) العامل، وفي المرتبة الأخيرة زمرة الأشرار: السارق والطاغية، إلخ... والطاغية يمثل عند أفلاطون أدنى المراتب.

والنفس تتلبس شخصية من هذه الشخصيات بنسبة فضيلتها وأخلاقها.

والذي يجب أن يسترعي انتباهنا في هذه النظرية هو أن الفردية – أي ما يميز إنساناً عن آخر – شيء، طارئ على النفس، فالفيلسوف فيلسوف بالعرف لا في الصميم، وكذلك السياسي إلخ...

وهذه النقطة تجعل البون شاسعاً بين الفلسفة المسيحية – وبالتالي الفلسفة الحديثة – والفلسفة اليونانية، إذ في الأولى الفردية شيء جوهري.

وهنا يعترضنا سؤال: إذا استمرت النفس على ضلالها في وجودها الأرضي، فماذا يحدث لها؟ بعد وفاتها، يجيب أفلاطون، يحكم عليها بالذهاب إلى الجحيم (هادس) حيث تبقى ألف سنة، ثم تعود إلى الأرض،

حيث تتلبس جسداً آخر. وما تزال كذلك حى تنقى وتعود إلى وطنها الأصلي، أي إلى عالم الآلهة، طاهرة نقية.

ويذهب أفلاطون إلى أن النفس الإنسانية، إذا بلغت الدرك الأدنى من الانحطاط، فقد تحكم عليها الآلهة بأن تتخذ جسد بهيمة.

جـ- الحب والجمال والفلسفة. لقد تتبعنا حتى الآن تحليل أفلاطون لطبيعة النفس ومصيرها، ولكن هذا التحليل ليس إلا تمهيداً للحب والجمال، أي لكي نتبين الدور الذي يلعبه الحب والجمال في حياة النفس، فلننتقل إذاً إلى الحب والجمال وإلى ما يخلقاه في النفس من هوى.

١- التذكر. يبدأ أفلاطون هذا القسم بنظريته المعروفة في التذكر، فيقول بأن غاية العقل الإنساني هو إرجاع الكثرة إلى الوحدة، أي الاحساسات العديدة إلى وحدة المعنى أو المثال. ولكن إدراك المعنى ليس عملية تجريد، كما سيظن أرسطو، – تجريد المفهوم من الصور – بل هي تذكر للمثل التي كانت النفس قد شاهدتها في ارتقائها عندما كانت في موكب الآلهة، كما رأينا.

ومن الطبيعي أن تكون مقدرة الفيلسوف على التذكر فائقة على مقدرة أي إنسان آخر، وهو الذي تمكن من مشاهدة المثل على شكل أجلى من أي إنسان آخر. ومقدرته هذه تقربه من الآلهة. وانتباهه الزائد إلى ما تتضمنه نفسه من معان إلهية، تخلق فيه هوى المعرفة الذي يميزه عن الآخرين، ويدفع هؤلاء إلى نعته بالجنون.

٢- الحب. وجنون الحب شبيه بجنون الفيلسوف، لا بل هما واحد. فكما أن العقل الثابت ينتقل من الكثرة الحسية، إلى وحدة المعنى، وبذلك يعكس اتجاه الفكر العادي، فكذلك العاشق إذ يرى الجمال الأرضي، فهو ينتقل إلى معنى

الجمال، أو – بتعبير أصح – يتذكر الجمال المطلق. وهذه الذكرى تبعث في نفسه ما يشبه الأجنحة، وبالتالي الشوق إلى العالم العلوي، ويشعر إذ ذاك بأن بدنه يمنعه عن الاتصال المباشر بهدفه، فتثور نفسه، ويصيبه ما يشبه الجنون. إنه كالطائر السجين، عيناه في السماء ورجلاه في القيد.

إن التذكر، مبدئياً في متناول كل نفس، ومع ذلك فقليلة هي الأنفس التي تتمكن من ذلك، وذلك للسبب الذي ذكرناه سابقاً من أن مشاهدة الأكثرية الساحقة من الأنفس للمثل كانت سريعة مغمضة.

وجنون الحب مشترك بين المحب والمحبوب، فكل منهما ينقله للآخر ويذكيه فيه.

وبالنظر لاختلاف الحالة النفسية بين العاشق والفيلسوف من جهة، وعامة الناس من جهة أخرى، فهؤلاء ينعتون بالجنون كلاً من العاشق والفيلسوف، وفي الحق أن الأشياء الإلهية جنون.

٣- الجمال. والذي يعطي للجمال ميزة خاصة بالنسبة لبقية المثل (العدالة، الحكمة، الخ . .) أن للجمال بهاء خاصاً يطبع به الصور الجميلة في هذا العالم، بعكس بقية المثل. وهذا البهاء يسهل على الإنسان الانتقال من العالم المحسوس (عالمنا) إلى العالم المعقول (العلوي).

وهنا يتنهد سقراط قائلاً: لقد كان الإنسان طاهراً نقياً عندما كان في العالم العلوي، لأنه لم يكن يحمل هذا الجسد الذي يشبه الرمس، ولذا كان بإمكانه أن يتمتع بغبطة الآلهة سعيداً، ساكناً ولا تشوب نفسه شائبة. ولم يبق له من ذكرى عن ذلك العالم بشكل واضح إلا الجمال، ذلك لأن المثل لا تدرك إلا بالفكر، أما الجمال فباستطاعتنا أن ندركه بالعين، والعين أدق مصدر للإدراك في الجسد. ولذا عندما تقع العين على صورة ناجحة للجمال، تشعر

النفس بقوة خارقة تنقلها على فجأة من هذا العالم إلى عالم جديد لا شبيه له في كل ما تراه حولها.

ولكن من المؤسف أن الإنسان يشوه باسترساله مع اللذات الجسدية، هذه النظرة الصافية إلى الجمال، فيتحول تدريجياً إلى بهيمة.

وهذا ما يجعله بحاجة إلى تربية جديدة، كما رأينا في المأدبة، وهذه التربية تسمح له بأن يستعيد شيئاً من طبيعته الأصيلة. وعند ذاك، يكرم الجمال أين وأينما رآه كما يكرم الآلهة، لأن الجمال هو الألوهة.

إن الجمال يبعث في النفس الحياة والحرارة، ويجعلها خفيفة رشيقة، كأنها تتحفز في كل لحظة لتطير، أو كأنها تستعيد تلك الأجنحة التي فقدتها، أثناء هبوطها، إنه مصدر الفرح والراحة.

إن النفس الباثقة شبيهة بالزهرة الذابلة عندما تبتعد عن الشيء الجميل، فتراها حائرة لا تدري ما تعمل، قلقة تسعى وراء السر المجهول الذي كادت تلمسه، فلا راحة لها إلا عندما تقترب من المحبوب، وتنسى إذ ذاك كل ما هو أرضي، حتى وأقرب الناس إليها (الأب، الأخ، الخ...)

وليس باستطاعتنا أن نلخص الصفحات التي يتغنى فيها أفلاطون بالجمال، فهي لا تلخص.

ويختم أفلاطون هذه الصفحة، إذ يقول: هذا هو جنون الحب، الجنون الإلهي الذي يعيد للنفس أجنحتها، ولذا يعرف الجمال بين الآلهة تحت اسم «ذي الاجنحة».

٤- في أن كل نفس تقلد في حبها الإله الذي كانت تتبعه في العالم العلوي.

يقول سقراط بأنه إذا كان سلوك كل محب نحو محبوبه يختلف عن سلوك محب آخر، فلأن كل نفس عندما تستعيد صفاءها الإلهي، تحاول

أن تتشبه بالإله الذي كانت تسير في موكبه أثناء الارتقاء إلى العالم العلوي. والمحب يدرب محبوبه على طريقته الخاصة، فأتباع زفس هم الفلاسفة، ولذا فهم يعلمون للذين يحبونهم الفلسفة، وآخرون يعلمون المحبوب الحرب، الخ...

وهكذا يتحقق الانسجام بين الإنسان والآلهة.

د- الحب كمأساة نفسية. بعد أن حلل أفلاطون الحب كمشكلة كونية إذا صح التعبير (علاقة النفس بالمثل، وتأثير هذه العلاقة على مصيرها) يحاول أن يحلل الحب كحالة داخلية، وما ينشأ من قلق وصراع، فيقول إن الحصان ذا الطبيعة الحسنة يحب المجد ولكنه يسعى نحوه باعتدال وتؤدة وهو متحفظ، عفيف النزعات راغب في الرأي الصحيح، متزن الحكم (وإن كان حكمه لا يستند على العلم، فالعلم للقائد وحده إذ يرى المثل). أما الحصان الثاني فشرس وجموح. ويصور هنا أفلاطون الحصان الثاني صورة شعرية فيقول: عنقه قصير، لونه أسود، عيناه رماديتان، أذناه كلهما شعر، جلده سميك ولذا لا يؤثر فيه السوط.

ثم يقول: ها هو الإنسان أمام الشيء الجميل، فماذا يحدث، أما الحصان الحسن يغض الطرف حياء، وأما الحصان السيء فيندفع بعنف وكأنه أعمى.

وأما السائق فموقفه صعب لأن رؤية الشيء الجميل قد بعثت فيه حرارة الهية، ولكنه من جهة يشعر بأن مطلبه الحق ليس هذا الشيء، بل شيئاً أجمل، ولذا يتردد ويكاد يفقد رشده، لدرجة أن الحصان الحسن الطباع يحار في أمره.

على كل تبقى خاتمة هذه الحالة رهن بصيرته وحكمته.

ويتابع أفلاطون تحليله على شكل مفصل، فيميز بين نفسية المحب ونفسية المحبوب.

١- موقف المحب: إن رؤية الشيء الجميل توقظ في السائق (العقل) ذكرى الجمال المطلق الذي كان قد شاهده سابقاً، كما ذكرنا، وهذا ما يبعث فيه رهبة دينية فيعود القهقرى لأنه لا يريد أن يدنس الجمال، ويُجبر الحصانين على أن يتراجعا معه. ويثور عند ذاك الحصان السيء الطباع لأنه لم يحقق رغبته، فيعربد ويزمجر، ويحاول أن يتقدم، ويضطر السائق أن يجلده بعنف حتى يتعبه، وهكذا تهدأ النفس. ولكن ما أن يرتاح الحصان قليلاً حتى يثور من جديد ويشتم السائق، وهكذا تتكرر المأساة، ويجبر الحصان السيء النفس على أن يتقدم من جديد نحو المحبوب...

والنصر يتوقف على صبر السائق ومتانة أعصابه.

٢- موقف المحبوب. أما المحبوب فموقفه الأول تجاه المحب هو التراجع لأنه (أي المحبوب) يكون قد سمع من الناس أن الحب شيء خطر. ولكن تدريجياً تنشأ بين الاثنين صداقة، لأن لطف المحب يتغلب تدريجياً على تحفظ المحبوب.

وتتحول الصداقة تدريجياً إلى عاطفة قوية فيصبح المحبوب بدوره محباً. وهنا يقول أفلاطون رداً على ليزياس، بدون عاطفة متبادلة لا يمكن أن يتكون الحب.

إن جمال المحبوب يبعث في نفس المحب الحياة، وهذه الحياة تنتقل إلى المحبوب فتنعشه ويشعر هذا الأخير بأن نفحة إلهية تملأ نفسه وتهيب به نحو الملأ الأعلى. وهذا ما يرمز إليه أفلاطون إذ يقول بأن النفس تستعيد أجنحتها.

٣- خاتمة الرواية. إن العاطفة المتبادلة وهي أساس الحب، كما رأينا، تجعل كلا من المحب والمحبوب يرى نفسه ويحب ذاته في الآخر. ولذا يشعر كل

منهما عندما يبتعد عن معشوقه ، بأنه فقد شيئاً من شخصيته ، أو أنه أصبح ناقصاً ولذا لا يصبر على الفراق .

ولكن عندما يلتقيان ، يثور في كل منهما الحصان السيء ويحاول أن يمس الآخر ، وإن كانت رغبة المحبوب في ذلك أقل من رغبة المحب ، فالمحبوب دائماً متحفظ .

وهنا يتصور أفلاطون خاتمتين لهذه الرواية ، أن يسيطر العقل على الشهوات فتتجه النفس نحو الحكمة ويحيا المحب مع المحبوب حياة سعيدة كلها انسجام وهناء وتقدم في المعرفة ، وعند الوفاة تعود النفس إلى وطنها الأصلي ، وأن تسيطر الغرائز ويرى الإنسان غايته القصوى في اللذة الحسية . ومع ذلك فقد يحصل في مثل هذه الحالة نوع من الإنسجام بين المحب والمحبوب ، انسجام قوامه الشرف ، أو وفاء المحب للمحبوب وبالعكس . ولكن هل يدوم الاتفاق إذا كان قوامه اللذة؟ قد يكون ذلك ، فإذا حصل لا تنحدر النفس إلى الجحيم بعد الوفاة ، ولكنها لا ترتقي أيضاً إلى السماء ، سماء الآلهة ، بل تبقى في درجاتها الدنيا ، وعندما يدور الفلك دورته – بعد ألف سنة – تعود النفسان إلى الأرض وهما مزودتان بشيء من القوة فتسلكان سلوكاً أحسن .

أمـا إذا كان الحب من النـوع الذي أشار إليه ليزياس ، وخطاب سقراط الأول ، أي إذا كان مبنيـاً علـى حساب نفعي ، وبدون هول ، فتبقى النفس بعد الوفاة ألف سنة وهي تدور حائرة ، ضالة حول الأرض أو تحتها .

ويختتـم سقـراط خطبته هذه بصـلاة صغيرة إلى الحب يطلـب منه فيها الصفـح له ولكل مـن ليزياس وفيدر ، ويرجوه أن يزيده – أي سقراط – علماً بالأمور السماوية .

٢- بعض المشاكل التي تثيرها نظرية الحب والجمال في الفيدر

بانتهاء خطبة سقراط الثانية ننتهي من تحليل القسم الثاني من الفيدر، وهو القسم الذي نهتم به بشكل خاص، وقبل أن ننتقل إلى التحليل الموجز للقسمين الثالث والرابع، علينا أن نقف عند بعض المشاكل الميتافيزيائية التي تثيرها نظرية أفلاطون في الحب والجمال.

آ- الأسطورة عند أفلاطون. لقد تساءل شراح الفلسفة القديمة مراراً عن دور الأسطورة في هذه الفلسفة بشكل عام، وفي فلسفة أفلاطون بشكل خاص ذلك لأن هذا الفيلسوف ينتقل في كل كتبه من النظريات العملية والنظريات الفلسفية إلى الأسطورة، فكأن الأسطورة طريقة في اكتشاف الحقائق الفلسفية. فما هو دور الأسطورة في الفلسفة؟ وبشكل خاص في فلسفة أفلاطون والفلسفة القديمة؟

لنلاحظ أولاً بأن الفلسفة الحديثة - على الأقل في ظاهرها - لا تلجأ أبداً إلى الأسطورة في عرض نتائج أبحاثها. وهذا ما حدا بالفلاسفة إلى التساؤل عن دور الأسطورة في الفلسفة القديمة، هذا التساؤل الذي لم يثره أي فيلسوف قديم. ولكن هل حقاً أن الفلسفة الحديثة، حتى العلم الحديث خاليان من الأساطير؟ هذا ما ستجيب عليه عن قريب.

والآن لنسمع إلى أفلاطون وهو يبرر الطريقة الأسطورية. يقول أفلاطون بهذا المعنى ما خلاصته نحن لا ندرك النفس بشكل مباشر، ولكن نعرفها بنتائج فعاليتها، فإذا أردنا أن نوضح هذه النتائج، لا يمكننا إلا أن نلجأ إلى المجاز، فنصور عمل النفس على شكل رواية. وبتعبير آخر أقرب إلى روح الأفلاطونية، نقول إننا لسنا بحائزين، في ما يخص النفس، على العلم، أي على الحدس

العقلي المباشر ، وعالمنا ، في مجمله عالم الرأي ، لا عالم المعرفة الحقة ، فما علينا إلا أن نجعل من رأينا شيئاً قريباً من العلم ، وهذا ما تيسره لنا الأسطورة ، إذا كانت تحيط فعلاً بكل نتائج فعالية النفس .

واستناداً على هذا المبدأ يستبيح أفلاطون للفيلسوف حق التصرف بالأساطير القديمة ، إذا لاحظ بأنها لا تعبر تعبيراً كاملاً عن الحقيقة .

هذا ما يقوله أفلاطون بشكل واضح وصريح ، ولكن هناك أسباب أعمق من ذلك ، باستطاعتنا أن نستخلصها من قراءتنا لمحاورات أفلاطون ، فما هي هذه الأسباب؟

١- إن الأسطورة وسيلة إقناع لأنها تحول الفكرة المجردة إلى صورة واقعية يلتقطها الخيال بسرعة ويتصورها ، وتصبح عنده مصدر قناعة .

٢- ثم إن الحب كما يتصوره أفلاطون ويصوره في الفيدر ، وكما هو في الواقع ، يخلق أزمة في النفس ، مصدرها التناقض في العواطف والنزعات ، والقلق ، ومن الطبيعي ألا تصور الأزمات إلا على شكل مسرحي ، فكان هناك أبطالاً ينتقلون من مكان إلى مكان ، ويتخاصمون طوراً ، وطوراً يتفقون .

إن أزمة الحب كما يصورها أفلاطون هي أزمة مصير النفس ، والنفس لا صفة مكانية لها ، ولكن لا يمكن التعبير عنها إلا على شكل مكاني .

٣- لنلاحظ أيضاً بأن أفلاطون اقتبس نظريته في الفلك عن عصره إذ كانوا يعتقدون بوجود قبة للسماء ، وبأن للأفلاك صفة إلهية ، وهذه النظرة للوجود تمتزج في الأسطورة بالعلم ، استناداً على هذه الأساطير العلمية ، أو العلم الأسطوري ، تصور أفلاطون انتقال النفس من الملأ الأعلى إلى الأرض ورجوعها إلى وطنها الأول ، ومرورها بالجحيم .

ثـم إن العقليـة القديمـة لم تكن ترى بوجـود فارق كلي بـين عالمنا والملأ الأعلى، فهناك بالنظر إليها، ما يشبه الاتصال بين الاثنين.

ووجهـة النظر هذه واضحة عند أفلاطون الذي لا يقبل بأن تكون النفس مرة هنا (في هذا العالم) ومرة هناك (في العالم العلوي) بل هي هنا وهناك، على حد تعبيره.

٤ - كل مـرة يعرض سقراط نظرية فلسفية أساسية يقـول بأنه أخذها عن حكيـم قديم، أو عن شاعر، أو عن عرافة، مما يدل علـى أنه يعتقد بأن البشرية سابقـاً كانت قد أدركـت حقائق الوجود على شكل ليس بمتيسر للمتحدثين، وهذا العلم القديم بقي محصوراً بين أيدي عدد قليل من المختارين، ممن خصتهم الآلهة بالعلم.

وقـد لاحظنا مثل هـذا الرأي عندمـا درسنا تحليل أفلاطـون لمعنى كلمة «هوى» أو «جنون» ولكلمة عرافة. فهو يقول معاني الكلمات قد تحرفت ففقدت مدلولها الأساسي.

وموقـف أفلاطون هذا دليـل واضح على حقيقة اختلـف فيها شراح هذا الفيلسوف، وهي أن أفلاطون وسقراط اقتبسا فلسفتهما عن الشرق. وقد أثبتت الأبحاث التاريخية هذه الحقيقة على شكل يكاد لا يقبل الجدل.

لقد لعبت الأسطورة بالنسبة للشعوب دوراً أساسياً وكبيراً. إذا تأملنا الآن على ضوء الفكر الحديث، في هذه الأساطير، نرى بأنها تحتوي على حقائق بليغة في فهم معنى الوجود.

وباستطاعتنا الآن أن نتعرف إلى الحضارات القديمة بأساطيرها، وأن نحدد سعة أفق حضارة ما بسعة أفق أساطيرها.

ونقدر أن نقول بكلمة مختصرة أن الأسطورة هي تجسيم لمعنى وجودي، تجسيم يجعل من هذا المعنى حقيقة واقعية.

ولا تزال الأساطير حتى أيامنا هذه تلعب دوراً أساسياً في الوجود الإنساني، فبعض النظريات الفلسفية (الروح عند هيجل والديمومة عند برغسون) وبعض النظريات العلمية (الكهارب في الميكروفيزياء، وآراء فرويد في الغريزة). وبعض النظريات الاجتماعية (العرق في ألمانيا النازية، والبروليتاريا عند ماركس) كلها بمثابة تعبير أسطوري عن معنى للوجود لا تدركه مباشرة كأسطورة أفلاطون في الحب.

والفرق بين أساطيرنا والأساطير القديمة هو أن هذه الأخيرة أعمق وأجمل، وأرفع كمثل أعلى.

والخلاصة أن الأسطورة هي الصورة التي بها يتحقق المعنى، كما يقول الأرسوزي، وتشويه الأسطورة هو الخرافة.

ب- النفس. لم يصل أفلاطون إلى نظريه عن بنيان النفس إلا تدريجياً، وبعد تردد طويل يظهر جلياً في مختلف محاوراته. ومسألة بنيان النفس أساسية بالنسبة لكل فلسفة تعالج قضية المصير الإنساني، فإذا كان الإنسان خالداً فما هو الخالد فيه؟ كله مثلاً أم عقله؟ إن سعادة الإنسان عند أفلاطون تقوم على مشاهدة المثل، ولكن العقل وحده هو الذي يستطيع أن يشاهد المثل، فهل العقل وحده خالد؟ إن أرسطو ينسب الخلود للعقل الفعّال وحده، فماذا يقول أفلاطون عن هذه المسألة؟

هذا ما سنشرحه الآن.

١- هل النفس بسيطة أم مركبة؟ باستطاعتنا من مقارنة الجمهورية بالفيدر أن نقول بأن البنيان الثلاثي للنفس يشير إلى العقل (السائق) والقلب بالمعنى الأخلاقي

للكلمة (الحصان الصالح) والشهوات (الحصان السيء). ولكن هل هذه القوى الثلاثة للنفس هي اتجاهات نفسية، أم أجزاء منفصلة عن بعضها البعض؟

لنلق نظرة سريعة على محاورات أفلاطون قبل أن نتابع تحليل الفيدر. أما الفيدر فتقول عن النفس بأنها وحدة صورية (أعلى أنواع الوحدة)، بعكس البدن الذي يمتاز بالكثرة. وينسب أفلاطون في الفيدر إلى تأثير الجسم على النفس كل الانفعالات والرغبات والاحساسات، أما النفس ذاتها فماهيتها العقل. ولنلاحظ بهذه المناسبة أن العقليين في الفلسفة الحديثة كديكارت مثلاً قد أخذوا عن أفلاطون هذه النظرية.

ولكن يبدو لنا من الطيماوس أن أفلاطون يقسم النفس إلى أجزاء منفصلة، ويعين لكل جزء مكاناً في الجسم.

ويبدو لنا من قراءة الفيدر أن أفلاطون يعتقد بأن النفس مركبة لا بسيطة، ولا يقول ذلك فقط عن النفس الإنسانية، ولكن عن كل نفس أكانت نفس إله أم نفس شيطان. وهذا التركيب ثلاثي كما رأينا. والفرق بين الإنسان والإله ناتج عن طبيعة العناصر المركبة للنفس، لا عن مبدأ التركيب الذي انتهى أفلاطون باقراره نهائياً في محاوراته الأخيرة.

إذاً انتهى أفلاطون بعد تردد طويل إلى القول بأن النفس ليست معنى أو فكرة كالمثل لأنها مركبة، ولكن هل المركب خالد.

قبل أن نجيب على هذا السؤال، علينا أن نثير مسألة أخرى تهمنا خصوصاً بالنسبة للفلسفة المسيحية، وهي: هل الشر صميمي في النفس أم لا؟ هل هو من بنيانها؟ إن الحصان السيء قسم من النفس، فهل نقول بأنه يدخل الشر على بنيان النفس؟

لقد كنا قلنا بأن العقلية اليونانية قامت على الاعتقاد بأن الشر شيء طارئ على بنيان العالم كله، أو أنه عرض لا ماهية، فما هو موقف أفلاطون؟

إن من يقرأ كتب أفلاطون يلاحظ بالنتيجة أن الفساد يدخل على النفس بنتيجة تأثير الجسد، وأن الجسد فان أما النفس فخالدة. وهناك دليلان على أن النفس عند أفلاطون لا تحتوي في بنيانها الأساسي على عناصر فاسدة: الأول هو أن العذاب ليس أبدياً. قد يكون طويلاً كما رأينا، ولكنه مع ذلك ينتهي. الثاني هو أن النفس الإلهية كالإنسانية مركبة من سائق وحصانين. فكان الحصان الشاذ عند الإنسان شاذ بالعرض. ثم أن صميم النفس هو العقل، والعقل حكمة لا تشوبها شائبة.

٢- خلود النفس: لقد تردد أفلاطون كثيراً في أمر خلود النفس، أو بالأحرى في أمر البرهان عن خلود النفس، ولم يصل إلى الحل النهائي إلا في محاوراته الأخيرة بعد أن اتضح له بنيان النفس.

وعلاقة بنيان النفس بخلودها واضح في السؤال الذي صدر عنه تفكير أفلاطون في هذه المسألة، وهذا السؤال هو: ما الذي في ماهية النفس يجعلها خالدة؟

وقد كنا استعرضنا بسرعة البراهين عن خلود النفس، ويظهر بأن البرهان الأساسي هو البرهان المستمد من الحركة: النفس مبدأ للحركة، أي نقطة ابتداء الحركة، أو هي متحركة بذاتها، ولذا بإمكانها أن تحرك غيرها أي الجسم.

واستناداً على هذا البرهان يقول أفلاطون إن النفس لا ابتداء لها ولا انتهاء، فهي لا تشتق عن شيء آخر أو لا ولادة لها، كما يقول.

وفي الجمهورية يقول أفلاطون إن عدد الأنفس محدود، ولذا لو كانت النفس فانية، لشمل الفناء الوجود، ومثل هذا القول طبيعي بالنسبة للعقلية اليونانية

التي كانت ترى بأن العالم سرمدي ومحدود، وقد كنا قلنا سابقاً بأن اليونانيين اعتبروا «اللامتناهي» كفكرة هجينة.

وهنا تعترضنا عدة أسئلة.

١- إذا كانت النفس سرمدية فلماذا نقول عن الإنسان بأنه فان، وعن الإله بأنه خالد؟

٢- إذا كانت، النفس مركبة فكيف ننسب لها الخلود، ومن المعلوم أن الخلود لا ينسب اعتيادياً عند الفلاسفة إلا للوجود البسيط؟

٣- إذا كانت النفس تحمل في بنيانها عناصر شر، فكيف ننسب لها الخلود؟

وجواباً على ذلك نقول: إن فكرة الخلود عند اليونانيين أو الوجود الدائم ليس لها ذات المعنى الذي نعطيها إياها اليوم تحت تأثير الأديان الحديثة. فالوجود كله في صميمه خالد (موجود أبداً) عند اليونانيين، والتغير (أو الكون والفساد) لا يمس سوى الأعراف.

وبتعبير آخر، عند اليونانيين، فكرة الوجود أهم أو أرسخ من فكرة الخلود. فالوجود الحق عند أفلاطون هو الوجود العيني الذي ينسبه للمثل. ويطلق أفلاطون على هذا النوع من الوجود اسم «الواقعياً واقع» أو «ما هو حقاً موجود» وما عدا المثل، فوجود مشتق، أو هو وجود ثان.

فإذا كان الآلهة خالدون، فلأن التغير لا يمسهم، أما الإنسان ففيه عنصر فان هو الجسد.

أما السؤال الثاني (الخلود، وبنيان النفس الثلاثي) فأدق وأهم، ولا يمكننا أن نوضحه إلا إذا ذكرنا ما يقوله أفلاطون عن فكرة «الآخر» في حواره المشهور

«البارمنيد» وخلاصته أن الموجود أحد أمرين «الذات» (ما هو عين نفسه) والآخر والـذات (الوجود العيني) لا يتغير ولا يتحـرك، وإذا كانت الموجودات تتحرك وتتغير فلاحتوائها على العنصر المغاير «الآخر».

إذاً البنيان الثلاثي في النفس هو مصدر الحركة.

ومهمـة الذات إخضاع العنصر المغاير «الآخر» فمتى صح ذلك، أصبحت الحركـة منتظمة، والحركة المنتظمة خلـود. والذي دفع اليونانيين إلى القول بأن النجوم آلهة أو قريبة من الآلهة، هو انتظام حركتها.

أما السؤال الثالـث (الشر والخلود) فالجواب عليه سهل، إذا ذكرنا بأن الشـر مرض في النفـس أي شيء طارئ وسنأتـي في المقطع الثاني على شرح هذه المسألة.

٣- هبوط النفس وخلاصها: كنا عرفنا سابقاً أسطورة هبوط النفس، فعلينا الآن أن نفسرها.

وهنـا أيضاً يعترضنا سؤال أساسي وهو: إذا كانت النفس في الأصل كائنة في عالم الالهـي، متمتعة بهذا العقل الالهي الذي يطلق عليه أفلاطون اسم ()، وكان بالنتيجة باستطاعتها أن تحقق هدفها، تأمل المثل، على شكل مباشر، فلماذا تتعرض لهذه المحنة الصعبـة: الهبوط على الأرض؟ أيكفينـا أن نعلل ذلك بقولنا أن أحـد حصانيهـا كان حروناً وسيء الطبع فاصطدم مع غـيره من الأحصنة، وكانـت ضوضاء وكان هبوط؟ إن مثـل هذا التعليل يحمل طابع السخرية بدون شك، أو التصوير الكاريكاتوري، فما هي فكرة أفلاطون العميقة؟

وباستطاعتنا أن نصيغ هذا السؤال على شكل أعم، أو على شكل اعتراض على التفكير اليوناني فنقول: إذا كان الموجود في الأصل كاملاً، وإذا كان العالم في تركيبه نظام فمن أين تأتيه الفوضى، ومن اين يتسرب إليه التطور؟

إن مثـل هذا السؤال يثير المشكلة الميتافيزيائيـة في أصلها ، مشكلة الوجود والعدم ، أو الوجود والتغير ، نقول العدم أو التغير لأن أفلاطون يعتبر بأن الاثنين واحد ، فوجود التغير دليل على أن العدم قد دخل على الوجود .

إن مـن يقـرأ أسطورة هبوط النفس في الفيدر يلاحظ بـأن هبوط النفس كان بنتيجـة الصدفـة ، أو بنتيجة حظ سيء ، لا بنتيجـة الإرادة السيئة ، فرغبة النفس العميقة هي مشاهدة المثل ، ولكن اصطدام الأحصنة ببعضها يعطل حركة النفس ، ويفقد السائق أعصابه ، فتهوي النفس .

إن معنـى الصدفة ومعنى الحـظ من المعاني التي رافقـت التفكير الإنساني منـذ بزوغه حتى الآن ، وفي ذلك برهان على أنهمـا معاً يشيران إلى معنى أعمق يتحسســه الإنســان دون أن يتمكن من إدراكه على شـكل واضح يسمح له بأن يعبر عنه تعبيراً دقيقاً .

والكلمتـان (صدفـة وحظ) مرادفتـان في ذهن الإنســان للمصير ، حتى للقـدر ، والإنسان يتساءل دائماً: لم كان الأمر على ما هو عليه ، ولم يكن على شكل آخر؟ يجب أن تكون هناك أسباب ، ولكنا عاجزون عن إدراكها .

وفي الواقع إن الفلسفات التي تشرح كل الحوادث هي الفلسفات السطحية ، لأنه ليس بمتناول عقل الإنسان أن يحيط بوجوده كله .

أمـا اليونانيـون فقد آمنـوا بالمصير كمـا ذكرنا في مقدمة هـذه الدراسة . وأفلاطون لا يرى عكس ذلك ، ولذا يلجأ إلى الأسطورة ويعطيها شكلاً هزلياً . فكأنه يقول: يجب أن تكون هناك أنفس قليلة الحظ .

علـى كل مذهـب أفلاطون تفـاؤلي في مجموعه ، والشر عنـده – كما سيقـول ليبنتز – عنصر متمـم للخير – طالما أن النفس تنتهي بالنتيجة بالرجوع إلى وطنها الأصلي .

والخلاصة أن هذا الوجود الأرضي، في نظر أفلاطون، مسرحية مرتبة منذ الأزل، وحرية الإنسان تقوم على أن يدرك ذلك، ويعمل برأي الفيلسوف كي يعجل في سياق المصير، فلا يتعثر مراراً قبل أن يدرك الخلاص.

لنقف قليلاً عند هذه القضية الأخيرة: علاقة الحرية بالمصير.

لنلاحظ أولاً بأن اليونانيين قلما يذكرون الحرية، مما يدل عى أن المصير هو الأصل عندهم. أما أفلاطون فيعالج هذه المسألة في الجمهورية إذ يقول ما خلاصته: إن المصير يعين أنماطاً من الوجود الأرضي بعدد أكبر من عدد الأنفس، ثم يطلب من هذه الأخيرة إن تنتخب الوجود الذي تريده، ولكنه يعين مسبقاً ترتيب الانتخاب، فإذا ما أتى دور نفس ما تكون إمكانيات الانتخاب قد أصبحت أقل، لأن الأنفس التي انتخبت قبلها نفت بعض هذه الإمكانيات إذ انتقت بعضها. ويضيف أفلاطون بأن ما يعرض على الأنفس هو عبارة عن شيء يشبه العلبة المقفلة والتي لا يدل على محتواها سوى اسم مغمض.

وفي كل ذلك دليل على أن حرية الانتقاء محدودة، خصوصاً أن ليس بإمكان النفس أن ترفض ما انتخبت، فمصيرها قد حدد إلى الأبد.

إذاً لا يبقى أمام النفس – إذ تريد أن تتقي شر مصيرها إذا كان سيئاً – سوى أن تستمع للحكماء وتعمل بأقوالهم. ولكن هل يصح أن تصادف حكيماً؟ هذا أيضاً أمر متروك للمصير.

وهنا يبدو لنا بشكل جلي الدور الأساسي الذي يعطيه أفلاطون في فلسفته للسياسة، فالسياسة هي تنظيم الحياة الاجتماعية على شكل عقلي ييسر للفرد الظروف الملائمة كي يحصل على الخلاص. فالسياسي عند أفلاطون كرجل الدين في عصرنا، والسياسة وظيفة دينية لأنها فن إعداد «الخلاص». وطالما

أن السياسي الحق هو الفيلسوف ، فمهمة الفيلسوف إذاً دينية بالدرجة الأولى . ومهمة السياسي أو الفيلسوف – كما تحددها الجمهورية – هي محاربة الطغيان لأن الطغيان هو الشر الأكبر .

من هذا العرض الوجيز ، نفهم معنى اتحاد الحب والجمال والفلسفة والسياسة عند أفلاطون ، فالحب هو النزعة نحو المطلق ، والجمال هو النور الذي يضيء الطريق ، والفلسفة هي التي تكشف عن الحقيقة ، والسياسة هي التي تريد المجتمع على شكل يقرب الإنسان تدريجياً من المثل الأعلى .

ولكن لو كان الإنسان متروكاً لذاته ، لكان أمر الخلاص ضرباً من المحال في مثل هذه الظروف التي ذكرناها ، والمصير هو المسيطر على كل شيء . وفي الواقع كما يرى أفلاطون ، أن الإنسان ليس متروكاً لذاته ، فهناك الحب كوسيط بينه وبين الآلهة . والحب في ذاته هبة من الآلهة ، فكأنه النعمة في الأديان الحديثة . الحب هو نفحة إلهية وإلهام ، والجمال نور يضيء الطريق كما قلنا ، فما على الإنسان سوى أن يفتح عينيه ليرى الخط الذي يجب عليه أن يتبعه .

وكي يتمكن من ذلك عليه أن يطهر نفسه من النساء .

والجمال كما رأينا إشعاع ينتقل من الملأ الأعلى ، والحب قوة منعشة قابلة للانتقال ، كما رأينا في علاقة العاشق بالمعشوق . ولكن الفيلسوف وحده هو الذي يفهم ذلك ويوضحه للآخرين . وبهذا المعنى يقول سقراط عن نفسه بأنه نبي صغير .

جـ- الحب، ما تضيفه الفيدر إلى المأدبة: المشكلة الثالثة التي يجب علينا أن نقف عندها قليلاً ، بمناسبة هذا التحليل الفلسفي للفيدر ، هي مشكلة الحب ، وعلاقة المأدبة بالفيدر .

ولنلـق أولاً نظرة سريعة على المأدبة . الحـب في المأدبة وسيط أو شيطان . ومعنـى كلمة وسيط هو نقطة التقـاء المتناقضات ، أو النقطـة التي نرتقي بها من درجة إلى درجة أعلى ، وهذا هو كما قلنا معنى الديالكتيك .

رأينا في المأدبة بأن الحب هو نقطة التلاقي بين الفقر والبراعة ، أي بين النقص في الطبيعـة الإنسانيـة والغنى الـذي لا ينضب . وعن هـذا التناقض الأساسي ، تنتـج متناقضات أخرى عديدة: الشجاعة والتردد ، الجهل والمعرفة الخ... وهذا مـا يجعل من الحب نزعة لا ترتوي ، ووثبة نحـو الخلود ، فكأنه مزيج من الفناء والخلـود ، والنقطة التي توحد كل النزعات الإنسانيـة ، وهذا ما يجعل منه سراً كما أفلاطون ، أو هو سر الوجود الإنساني .

وغايـة الحـب ، كما قلنا عند تحليـل المأدبة ، هي الجمـال المطلق ، ولكن الإنسان بحاجة إلى من يدله على الطريق إلى الهدف .

لنتسـاءل الآن قائلين: ما الذي إضافته الفيدر إلى المأدبة؟ إن الفيدر عمقت موضوع المأدبة وأعطته كل قوته الفلسفية ، إذ أضافت إليه النقاط التالية:

١- الوسـيط في الفيدر هو النفس ذاتها، لا شـيطان مسـتقل، ومعنـاه أن الديالكتيك قـوام بنيـان النفـس، فالفيدر تتكلم عن الإلهـام وعن صفة النفـس الإلهية ، وعن الجنون الإلهي الـذي يهيب بالنفس نحو العالم العلوي . وهذا يدل بوضوح على أن أفلاطون يتجه في الفيدر نحو تحليل الحالات الداخلية للنفس .

وممـا يدل على أن الوسيط في الفيدر هو النفس ذاتها ، هو أن النفس تجمع في داخلها المتناقضات:

الحسـ (الحصان السـيء) والعقل (السائق) وبينهمـا النزعة نحو الأحسن (الحصان الحسن) .

٢- حركــة النفــس في الفيدر نحــو الكمال والجمال حركة داخلية صــادرة عن صــميم النفس لا عن محــرك خارجي، والخلود الذي تتجه النفس نحوه ليس شــيئاً خارجياً بالنســبة إليها بل هو من طبيعتها، فالنفس تحرك ذاتها، وتحرك الأشياء، وقوام هذه الحركة هــو الحب، واتجاه هذه الحركة هو الخلود، ولكن الخلـود في النفس ذاتها، إذاً النفس في الحب تسعى نحو تحقيق ذاتها. وهذا الذي يبرر ما يعرضه أفلاطون من براهين خلود النفس في الفيدر.

ولا يوجـد في كل الفلسفات التي أتت بعد أفلاطون ما هو أعمق من هذه الحقائق التي يتكلم عنها أفلاطون في لغته الكثيفة والجميلة.

والتذكر عند أفلاطون ليس أكثر من سعي النفس نحو تحقيق طبيعتها العميقـة حيــث يكمــن مصيرهـا. وهكـذا يكـون أفلاطون - تحت ستار الأسطورة - قد حول المصير لدرجة ما إلى شيء نفسي.

-الفيدر لحل مشــكلة مصــير الحب في العالم الآخر: قلنا بأن الحب وسيط، ولكن دور الوسيــط ينتهي إذ يــدرك الإنسان غايته القصــوى. إذا هل نقول بأن الحب سيزول، إذ تعود النفس إلى وطنها الأول؟

علــى مثل هذا السؤال الأساسي نجد جوابــاً في الفيدر، إذ يقول أفلاطون - عندما يتكلم عن علاقة المحب بالمحبوب - ما خلاصته: النفس كمرآة ينعكس عليهــا النور فتعكسه إلى المرآة التي تقابلهــا (المحب والمحبوب) وهكذا إلى ما لا نهايــة، وفي كل مرة يزداد تمتع النفس بالجمــال. وهذا ما يتم في العالم العلوي أيضاً إذ ينعكس الجمال المطلق في النفس على شكل إشعاع، فيزيد في شوقها إلى التمتــع به مرة أخرى. وهكذا تحيا على ذكــرى عالم المثل، إلى أن يدور الفلك دورته وتعود مرة أخرى إليه في موكب الآلهة.

- الفيدر توضح بشكل جلي نظر أفلاطون في علاقة المحسوس بالمعقول. فأفلاطون لا يفكر ما للأشياء المحسوسة من تأثير على النفس ، بدليل أن الحصان الذي يمثل النزعة نحو المحسوس من بنيان النفس ذاتها . إذاً المحسوس نقطة ارتكاز أساسية ، والخطأ يحصل إذ نعتبر نقطة الارتكاز هذه كهدف .

ولكن لنلاحظ أن أفلاطون لا يقول ولا كلمة في الفيدر عن الحب كعلاقة غايتها العائلة أو الأولاد . فالمشكلة الاجتماعية لا تعنيه ، وهدفه ميتافيزيائي أو ديني .

وخلاصة القول أن أفلاطون قد حلل في الفيدر الحب كأزمة نفسية ، وبيّن أن الهدف العميق للنفس هو الاتجاه نحو المطلق ، وأن الأزمة تحصل عن عجزنا عن إدراك هذا الهدف ، إذا الموضوع نفسي وفلسفي .

وعلى هذين الأساسين ، يضع طريقة للتربية التي يمكن للإنسان بواسطتها أن يصل إلى الهدف . وهذه الطريقة هي الديالكتيك ، وسنحللها الآن باختصار .

البحث الرابع

القسمان الثالث والرابع من الفيدر

الخطابة والديالكتيك - قيمة الشيء المكتوب

قلنا في مقدمة تحليلنا للفيدر بأن هذا الحوار يقسم إلى أربعة أقسام: الأول ويشمل خطبة ليزياس وخطبة سقراط الأولى، الثاني ويشمل خطبة سقراط الثانية (تحليل الحب والجمال)، الثالث ويشمل المقارنة بين الخطابة والديالكتيك، والرابع وفيه يبين أفلاطون الفرق بين التعليم الحي والتعليم الكتابي، أي قيمة الكتب.

وقد حللنا بشيء من التفصيل القسم الثاني لأنه هو المهم بالنسبة لموضوعنا. وسنمر الآن بسرعة على القسمين الثاني والثالث فنوضح منهما الأفكار التي تتعلق بموضوعنا.

١- فن الخطابة كما يفهمه السفسطائيون وموطن الضعف فيه

آ- الانتقال من القسم الثاني إلى الثالث - أسطورة الصراصير. نذكر بأن الفيدر بدأت كحوار حول خطبة ليزياس عن الحب وقيمة هذه الخطبة، ففيدر يرى

بأن قيمتها في جمال الأسلوب ، وسقراط يرى بأنها فاقدة القيمة لأنها لا تستند على الحقيقة .

وعندما يلقي سقراط خطبته الثانية وفيها يوضح حقيقة الحب و الجمال ، يبدي فيدر إعجابه بهذه الخطبة ولكن بالأسلوب ، مما يدل على أنه لم يفهم تماماً فكرة سقراط الأساسية . ولذا يجد هذا الأخير نفسه مقصراً إلى أن يثير مسألة فن الكلام أو بالأحرى فن الإقناع ليبرهن على أن القناعة يجب أن تستند على الحقيقة لا على ما يشبه الحقيقة .

ويكون الوقت قد أدرك الظهيرة والحر شديد ، ويسمع سقراط غناء الصراصير فيشعر بسلطان النعاس يغالبه ، وكان هذا الغناء نشيد المسوح التي حاولت أن تنوم عولس في الأسطورة كي تهلكه . ولكنه يفضل أن يقضي الوقت في الكلام عن الفلسفة عوضاً عن النوم وذلك تقرباً من الآلهة . ويعجب فيدر من هذا الموقف فيروي له سقراط أسطورة الصراصير قائلاً:

عند ولادة الشعر تعلم الناس الغناء وأعجب البعض بهذا الفن لدرجة أنهم امتنعوا عن الأكل والشرب ليكرسوا وقتهم له؟ وما زالوا كذلك حتى ماتوا . فحولتهم الآلهة إلى صراصير . ولذا ترى الصراصير تغني دوماً ومعدتها فارغة وحلوقها ناشفة . ولكن بعد وفاتها تذهب إلى إلهات الشعر وتحمل لها أخبار البشر وما ترى به من إكرام نحو الآلهة بالغناء والرقص والموسيقى والحب والفلسفة . و بما أن كاليوب رأس إلهات الشعر مختصة بالفلسفة ، فالفلسفة عندها بمثابة موسيقى إلهية .

استناداً على هذه الأسطورة يدعو سقراط فيدر لمتابعة الحديث عن الفلسفة تقرباً من الآلهة .

ويرى شراح افلاطون بأن هذا الفيلسوف لم يرو هذه الأسطورة لمجرد التسلية أو الترويح عن ذهن القارئ ولكن ليبين الوحدة العميقة التي تربط كل مواضيع الفلسفة أو مواضيع الوجود أي الحقيقة (عالم المثل) بطريقة الارتقاء إليها (الديالكتيك) وطريقة إيصالها للناس الخطابة. وعلاقتها بمصير النفس وعلاقة الآلهة بكل ذلك.

ب- نقد فن الخطابة كما يفهمه السفسطائيون: يقسم أفلاطون هذا النقد إلى قسمين الأول يتناول الخطب المكتوب والثاني تعليم الخطابة.

والخطب المكتوبة مألوفة عند اليونانيين، خطب تكتب للسياسيين وللزعماء الشعبيين، خطب للمرافعة في الدعاوى السياسية والحقوقية والجنائية.

أما التعليم فكانت غايته إعداد الزعماء والمحامين وغيرهم ممن سيتسلمون مقاليد الأمور. وكانت العادة تقوم على أن يكتب المدرس للتلاميذ نماذج من الخطب ينسجون على غرارها. والأهم من ذلك هو أن التعليم كان يقوم على تدريس الوسائل التي تجعل الكلام ذا تأثير قوي على السامعين (أي ما نسميه البلاغة وأوجه البديع والبيان الخ...).

وتعليم الأفكار ذاتها يتساءل أفلاطون؟ أين التمييز بين الأفكار الصحيحة والأفكار الخاطئة؟ هذا ما يهمله تماماً أصحاب فن الخطابة والسفسطائيون، وهذا ما يعيبه عليهم أفلاطون.

إن السفسطائي يدعي أن بإمكانه إقناع السامع بصحة كل فكرة أكانت حقاً صحيحة أو كاذبة، فكأن المسألة مسألة تلاعب بعقول السامعين وغواية، مع أن الهدف الأساسي للإنسان هو معرفة الحقيقة بموجبها. وموقف أفلاطون هذا يذكرنا بكلمة للقديس بولس «كل ما لا يصدر عن العقيدة شر»

إن فن قيادة الجماهير فن عظيم جداً، ولكن أنقيم هذا الفن على الوهم كما يفعل السفسطائيون؟

إن السفسطائي لا ينكر قيمة الحقيقة، ولكنه يرى بأن التعبير عن الحقيقة أهم من الحقيقة، وأفلاطون يرى عكس ذلك.

والخلاصة أن موضوع النقاش هو ما نطلق عليه عندنا مسألة التمييز بين المعنى والمبنى أو الأفكار والأسلوب، والسفسطائي هو الذي يعطي المقام الأول للأسلوب، وأفلاطون بالعكس، أو هو لا يميز بين المعنى والمبنى. وإن أفلاطون لا ينكر قيمة الخطابة كأسلوب، ولكنه يرى بأن الأسلوب ليس غاية كما يدعي السفسطائيون.

أ- كيف يجب أن يكون فن الخطابة، يقول أفلاطون بهذا المعنى ما خلاصته: إن الكلام هو فن توجيه الأنفس شأنه في ذلك شأن الطب بالنسبة للجسم، ولذا فهو يفترض ثلاثة شروط:

الأول هو معرفة طبيعية النفس، ولكن بما أن النفس لا تعرف إلا من تحليل الوجود كله لأنها مرتبطة به، ففن الكلام يفترض دراسة حقيقة الوجود. وهذا ما قام به سقراط في الفيدر، وكان هذا الحوار هو نموذج عن فن الخطابة الحق.

إذاً الخطابة ليست منفصلة عن الفلسفة، والأسلوب هو المظهر الخارجي للفكرة. وقد يكون –كما يرى روبين– أن أسطورة النفس في الفيدر، وغيرها من الأساطير ليست سوى الطريقة الخطابية الحقة في نظر أفلاطون، أي تقريب المعنى الفلسفي لأذهان الجمهور بالصورة الحية.

الثاني والثالث هو معرفة حياة النفس وشروط فعاليتها أو شروط الفعل والانفعال في النفس. وبهذه المناسبة يرى سقراط بأن على الخطيب الحق أن

يصنف الأنفس في أجناس وأنواع وكذلك الخطب، ثم يعين لكل نوع من أنواع الأنفس الخطبة التي تؤثر فيها.

وبما أن القضية هي قضية حياة النفس أو ارتقائها فأساس الخطابة الحقة هو الديالكتيك والديالكتيك كما نعلم هي حياة النفس بالذات.

إن فن الكلام في نظر سقراط هو بمثابة هداية للنفس، أو توجيهها في الاتجاه الصحيح، ولذا فهو والديالكتيك شيء واحد. فلنحلل الديالكتيك.

٣- الديالكتيك: من المعلوم أن أفلاطون يعطي لطريقة المعرفة اسم «ديالكتيك»، وأن المعرفة (أو العلم) تحقق هدف الحياة أي الاتحاد بالمثل، فما هي هذه الطريقة؟

آ- التعريف. من يطالع محاورات أفلاطون يلاحظ بأن أول شيء يطلبه سقراط هو تعريف موضوع النقاش، والتعريف عنده يقوم على أن نحدد تحديداً واضحاً هذا الموضوع، لدرجة أن كل التباس يزول، وبتعبير آخر، هدف التعريف هو الإدراك الحدسي للماهية، أو المثال الأول الذي يتشبه به الشيء المعرف.

لكل موجود مثال، يقول أفلاطون، أو ماهية، ولا يمكن للمتناقشين أو الذين يسمعون الخطيب أن يتفقوا على الموضوع ما لم يعرفوا هذا المثال، أو ما لم يدركوا الماهيات كوجود جوهري مستقل عن الأشياء المحسوسة.

وأفلاطون يلمح في الفيدر على كلية المثل أو شمولها وعلى تعاليها (وجودها فوق عالم الصيرورة) وعلى وجودها البدئي (اللاشرطي).

والتعريف يعد النفس للحركة الديالكتيكية ذاتها أي للارتقاء نحو الهدف.

ب- وجهتا الديالكتيك؟ للديالكتيك وجهتان: الأولى تقوم على تجميع المبعثر في وحدة شاملة، أو على الإلمام في نظرة واحدة بالموضوع، وبتعبير منطقي، على إرجاع الكثرة للوحدة (وحدة المثل).

والثانية تقوم على تقسيم الوحدة بالنسبة لأجزائها، أو لمفاصلها الطبيعية. إن الوحدة -وحدة المثل- تشبه الوحدة العضوية حيث الأجزاء تتمم بعضها البعض. والفيلسوف الحق كالجراح البارع يعرف، بحركة واحدة، كيف يضع يده على المفاصل.

وخير مثال على هذا الأسلوب هو تحليل سقراط للنفس أو للحب. وسقراط يبدأ فعلاً بتعريف الحب، إذ يقول عنه بأنه «جنون الهي» ثم يقسمه إلى أنواع، ثم يوحده، في اتجاه أعلى: الجمال.

والاتجاه الأول معروف تحت اسم الديالكتيك الصاعد، والثاني تحت اسم الديالكتيك الهابط. ولا يمكننا أن نفهم معنى الصعود والهبوط عند أفلاطون إلا إذا أدركنا سلفاً بأن الحركة ليست مكانية، بل نفسية، وبأن العالم وحدة قوامها النظام، فكأن النفس إذ ترتقي في اتجاه المثل، تنتقل بحركة واحدة من سطحها الخارجي المتصل بالعالم الخارجي (وهذا ما نسميه اليوم بالشعور النفسي) إلى الصميم من وجودها فتدركها على حقيقتها ككل لا انفصام فيه -كل قوامه المعنى- ثم تهبط، أي تعود إلى السطح أو عالم الحس، فتدرك ارتباط الحوادث بالمعنى القائم وراءها، أو ارتباط الحوادث بالمعنى القائم وراءها، أو ارتباط الوجود الجزئي بالوجود الكلي.

وأثناء هذه الحركة المزدوجة (الصعود والهبوط) تدرك النفس الحلقات المختلفة التي تصل الحوادث بالمعنى (المثال).

والتوليد السقراطي ، وكذلك التذكر ليس إلا وسيلتين تساعدان الإنسان على القيام بحركة الديالكتيك .

جـ - التقسيم طريقة الديالكتيك الأساسية: حركة الديالكتيك هي حركة الانتقال من المحسوس إلى المعقول أو من الكثرة إلى الوحدة .

يدرك الإنسان أول ما يدرك كثرة مختلفة هي الأشياء المحسوسة أو التي يدركها بالحواس ، ولكنه سرعان ما يتميز بين هذه المدركات بعض خصائص نوعية تناقض بعضها البعض ، فيحاول أن يرتقي منها إلى وحدة تشملها وتجعلها معقولة ، أي تزيل التناقض (هذا ما يشير إليها هيجل بالقضية ونقيضها والتركيب) . ولكنه قد يخطئ فعليه أن يعود على نظرته فيجعلها أكثر وضوحاً إذ بتبين الارتباط الطبيعي بين الموجودات (وهذا ما يشير إليه ديكارت إذ يتكلم عن التحليل ، وإعادة النظر فيهما حتى نتوصل إلى إدراك العنصر البسيط) . وما يزال على هذه الحال حتى يدرك الأشياء بدقة ، ويدرك ترابطها ، وهكذا تتبدل الكثرة المفضية بكثرة راجعة . وينتقل بعدها إلى وحدة تتجمع فيها المتناقضات على شكل واضح .

على هذه الطريقة يتكون العلم تدريجياً ، العلم العقلي الواضح الذي ينتهي بالمثل .

د- الديالكتيك كالحب وسيلة لا غاية، والهدف هو الفلسفة بالنسبة للديالكتيك، والجمال بالنسبة للحب. الديالكتيك هي الطريقة المؤدية للحقيقة لا الحقيقة ، ولكن الإنسان لا يمكنه ، وهو في هذا العالم (عالم الصيرورة) أن يتخطاها . ويذهب أفلاطون إلى أبعد من ذلك فيرى بأن الديالكتيك هي السياق الحق للحياة ، أو أن الحياة من طبيعة ديالكتيكية . أما الهدف (الحقيقة والمثل) تفوق هذا العالم ، فوق

الصيرورة. والفيلسوف هو من أدرك الحقيقة، ولذا فالفلسفة (حصول الحقيقة) مثل أعلى.

وهذا ما يقوله أفلاطون عن الحب إذ يقرر بأنه وسيط.

والحق أن الحب والديالكتيك إسمان لمسمى واحد، فالحب يمثل النزعة كوثبة عاطفية نحو الجمال، والديالكتيك تمثل الناحية العقلية من هذه النزعة.

وإذا كانت الحياة الأرضية فانية فلأنها ديالكتيكية أي طريق وحب أي نزعة. أما التحقق فالعالم الآخر، العالم العلوي.

هـ- ديالكتيك أفلاطون وتاريخ الفلسفة. إن أفلاطون أول من أوضح الديالكتيك، على ما نعلم، في تاريخ الفلسفة، وقد أوضحه على شكل، لم يبق بعده، زيادة لمستزيد فالمتصوفة وهيجل وماركس (أهم ممثلي الديالكتيك في تاريخ الفلسفة) لم يزيدوا شيئاً على أفلاطون، فعندهم كلهم، كما عند أفلاطون، الحياة سياق طبيعي، أو خط تام يتجه نحو مثل أعلى أو هدف، وهذا النمو ذو معنى، أي يتضمن اتجاهاً أساسياً ينبثق عنه، وبذات الوقت يستهدفه.

وإذا كان من خلاف بين المذاهب الديالكتيكية، فعلى المعنى لا على الطريقة، فالمتصوفة يرونه في الإله كمحبة، وهيجل يراه في الفكر أو الروح المطلق كعقل، وماركس يراه في الاقتصاد.

ومن المسائل الأساسية أو العقبات التي تعترض الفلسفة الديالكتيكية مسألة نهاية الديالكتيك، أو المرحلة الأخيرة، أيبقى فيها النمو أم يقف؟

وهنا تثار قضية علاقة الزمان (النمو) بالأبدية (المعنى)، مما لا مجال لبحثه الآن[1].

(١) راجع دراسات عام ١٩٥١-١٩٥٢ عن الزمان والأبدية.

وبالإمكان تصنيف الفلاسفة، بالنسبة لبحثنا هذا، في زمرتين: الفلسفات الديالكتيكية (أفلاطون، المتصوفة، هيجل، ماركس، برغسون) والفلسفات غير الديالكتيكية (أرسطو، ديكارت، كنت، الخ. .) وهذه الأخيرة تعتبر الوجود من وجهة نظر الثبات.

وفي الواقع، يحق لنا أن نتساءل: هل فلسفة أفلاطون هي فلسفة ديالكتيكية بالمعنى الحصري للكلمة، طالما أن الوجود الحق عند هذا الفيلسوف هو الوجود العيني (وجود المثل؟) وإن النمو ليس إلا انتقاصاً للثبوت، والزمان ليس إلا انتقاصاً للسرمدية؟

قلنا في هذه الدراسة أن أفلاطون قد أثار كل الموضوعات ودافع عن أغلبها بحماس، فكأنه تبنى كل اتجاهات الفلسفات، أو بالأحرى فهم كل إمكانيات الفكر الفلسفي، ولكنه تردد في الانتقاء. وعلى هذا الاعتبار، تكون الديالكتيك إحدى هذه الإمكانيات.

على كل لو اعتبرنا تفكير أفلاطون في مجموعه لوجدناه بأنه بقي ضمن العقلية اليونانية، أي اعتبر العالم من وجهة نظر السكون، لا من وجهة نظر الحركة، وهذا ما يجنبه الاعتراضات التي تعرضت لها الفلسفات الديالكتيكية.

و- خاتمة بحث الديالكتيك. لا يمكننا أن نلخص كل ما ورد في الفيدر عن علاقة الخطابة بالديالكتيك، فهو خارج عن نطاق موضوعنا (الحب)، لا سيما وأن القسم الثالث الفيدر (الخطابة والديالكتيك) يحتاج كي يتضح تماماً إلى دراسة دقيقة عن القرن الرابع قبل الميلاد (عصر أفلاطون) وعن المدارس الفلسفية التي نشأت فيه، فهناك خصومات عديدة ومنافسات بين مدرسة أفلاطون (الاكاديمي) ومدارس السفسطائيين وأصحاب فن الخطابة.

وهدف أفلاطون في القسم الثالث من الفيدر هو وضع الأسس لما يسميه «فن الخطابة الفلسفي» أي فن الإقناع المبني على أساس الفلسفة (حب الحقيقة). والمهم بالنسبة إلينا هو النقاط التالية:

١- إن الفلسفة تقوم على الحس السليم، أي الحكم الذي يميز - بين مختلف الآراء- الرأي الأقرب إلى الصواب، وهذا الرأي هو ما يحاول الفيلسوف أن ينقل به على شكل حي إلى الجمهور.

٢- الفلسفة منهج عملي يستند على معرفة دقيقة للمصير الإنساني ويحاول على أساس هذه المعرفة، أن يضع خطة تقرب الإنسان من العدالة والسعادة، وكلاهما واحد.

٣- على الفيلسوف أن يبدأ قبل كل شيء بتمييز الأشياء حسب خصائصها النوعية، ثم يوجد هذه الخصائص في معناها المشترك. وهذا هو الأساس الفلسفي للمنهج الخطابي، ويقول أفلاطون بهذا المعنى: طالما أننا لم نتمكن من تعريف كل شيء بذاته وتقسيمه حسب أنواعه حتى نصل إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وطالما أنا لم نتمكن من تحليل النفس على هذا الأساس، ومعرفة الكلام الذي يجب أن نوجهه لكل نفس، طالما أننا لم نقم بكل ذلك، لا يمكننا أن نستفيد فائدة كلية من فن الكلام (الخطابة) أو فن الإقناع.

٤- قيمة ودور الكلام المكتوب (القسم الرابع والأخير من الفيدر)

آ- أسطورة نوت: كتمهيد للانتقال من القسم الثالث إلى الرابع. قلنا سابقاً بأن الفيدر يربط نظرية الحب والجمال بوجهة نظر كاملة في الوجود (فلسفة)، وبهذا المعنى، الفيدر أعمق وأغنى من المأدبة، على الأقل من الوجهة الفلسفية.

ولكن أفلاطون لا يقف عند هذا الحد، فل يكفيه أن يعبر عن وجهة نظره في مصير النفس، بل يفكر في الوسيلة التي تسمح له بأن يعم فلسفته أو يوصلها إلى الناس، لأنه يرى فيها أداة خلاص. وقد قلنا سابقاً بأن الدين والفلسفة والسياسة شيء واحد عنده. وهذا ما يدفعه لإعادة النظر في فن الكلام، أو فن الإقناع أو فن الخطابة الفلسفي وعلاقته بالديالكتيك.

وهذه المسألة (فن الكلام) تثير كنتيجة طبيعية لها، مسألة أخرى هي المقارنة بين الكلام المكتوب والخطابة بالمعنى الحصري للكلمة، أي للتعليم الشفهي، والاحتكاك المباشر بين المعلم والتلميذ.

ومن المعلوم أن الكتب لم تكن كثيرة الانتشار في العصور القديمة، بل كانوا يفضلون التعليم الحي، فما هو موقف أفلاطون من الكلام المكتوب؟

ما من شك في أنه يفضل الاتصال الحي بين الناس، أو بالأحرى بين الفيلسوف والجمهور، وهذا ما كان يفعله سقراط معلمه الذي لم يترك أثراً مكتوباً.

وأصل الديالكتيك (فن الحوار) هو موقف سقراط هذا. ويرى شراح أفلاطون بأن هذا الفيلسوف لم يكتب ما كتب إلا ليساعد طلاب مدرسته (الأكاديمي) على تذكر التعاليم التي كان يلقيها عليهم، وأن محاوراته ليست إلا تلخيصاً لتعاليمه في الأكاديمي، مما يدل على أنه كان يعتمد، بالدرجة الأولى، على التعليم الشفهي، وعلى الحوار، وكان يرى بأن هذا التعليم سيجدد المجتمع الأثيني وينهض به.

ويبدأ أفلاطون عرض فكرته عن الكلام المكتوب بأسطورة توث فيقول ما خلاصته: كان في مصر القديمة إله اسمه توث، هو أول من اخترع علم العدد

والهندسة والفلك ولعبة النرد ولعبة الزهر، وأحرف الكتابة. وكان في أيامه ملك طيبة، وأتى الإله توث يوماً إلى الملك وشرح له كل ما اخترع وطلب منه أن يعمم هذه الفنون على المصريين. وسأله الملك عن فائدة هذه الفنون حتى يقتبس منها ما يراه نافعاً. وكانت مناقشة طويلة لا مجال لذكرها. ولما أتى دور الكتابة قال الإله: هذا فن يزيد في ثقافة الشعب إذ يسمح له بأن يتذكر، أو يساعد ذاكرته على حفظ وإعادة ما تعلمه. فأجابه الملك: أيها الإله الذي لا مثيل له، إن الإبداع شيء والاستفادة منه شيء آخر. وبالفعل فاختراع أحرف الكتابة أمر عظيم، ولكن أثره في عكس ما تتصور، فالكتب سبب النسيان لا سبب التذكر لأنها تعود النفوس على الكسل. وهنا يميز الملك بين أمور ثلاثة:

١- **التذكر**، أو بالأحرى المساعدة على التذكر، وهذا ما تقوم به الكتابة.

٢- **الذاكرة**، والكتابة تضعفها، لأن الإنسان يضع ثقته في الكتاب، أي في شيء خارجي، مع أن الذاكرة عملية نفسية محضة.

٣- **الثقافة**، وهنا يقول الملك بأن الكتاب يعطي للإنسان صور باهتة عن الثقافة الحقة، فهو يملأ ذهن الإنسان بالمعلومات، وينمي فيه الغرور إذ يجعله يعتقد بأنه قادر على محاكمة الأمور مع أنه عاجز عن فهم أية مسألة.

ويختم الملك رأيه قائلاً: إن الكتاب يخلق أشباه مثقفين، لا مثقفين.

وعندما ينتهي سقراط من عرض هذه الأسطورة، يعجب فيدر من براعة معلمه في اختراع قصص شرقية، فيقول له سقراط، إن الأساطير القديمة تقول بأن الإلهام الأول انبثق عن صونويانة دودونا وعن حجر (يشير بذلك على ما يظهر إلى حجر هيكل دلف). وأنتم - أبناء هذا الجيل- تعجبون من ذلك

لأنكم لا تحكمون على قيمة الفكرة بذاتها، ولكن على سلطة قائلها، أو مركزه الاجتماعي. وهذا غرور وخطأ.

ب- أفلاطون يقارن بين الكلام الحي والكلام المكتوب، محدداً قيمة الكتاب وأن أسطورة توث تعبر بوضوح من وجهة نظر أفلاطون والفلسفة القديمة في قيمة الشيء المكتوب. فلنقف قليلاً عندها. يقول سقراط ما خلاصته: من السذاجة الاعتقاد بأن الكلام المكتوب هو العلم، فالأحرف شيء ميت، والعلم ارتقاء النفس وغناها. إن قوام العلم ليس حفظ المعلومات. ولكن الاتصال الحي بين المعلم والتلميذ، هذا الاتصال الذي يقرن المعرفة بالعمل. والكلام الحق هو الذي يسجل في النفس لا على الورق.

إن المعلم الصحيح كالمزارع الماهر، والأفكار كالبذور التي في الأرض، ثم يتعهدها الزارع حتى تثمر.

إنما يكتب الإنسان لكي يسعف ذاكرته على استرجاع ما كان قد تعلمه، لا يتعلم أمراً يجهله. أما التعلم فأمر آخر، إنه ارتقاء النفس في الخير والجمال والحقيقة، إنه غرسة يزرعها المعلم ويتعهدها حتى تعطي ثمارها.

وهكذا يصل أفلاطون إلى هذه النتيجة وهي أن الكلام المكتوب ليس أكثر من مساعد للعلم الحق الذي يقوم على الاتصال الحي لا على حفظ ما هو مكتوب.

بقي علينا أن نوضح معنى الذاكرة عند أفلاطون، ومعنى التذكر الذي يحتل المكان الأول في فلسفته.

أما كلمة «ذاكرة» عند أفلاطون فهي مرادفة تقريباً لكلمة نفس، وكلمة تذكر تشير إلى فعالية النفس ذاتها إذ تستعيد ما هو كائن في صميمها من معان

إلهية وتحاول أن تنميها، والمعلم كسقراط ليس أكثر من مساعد على عملية النمو هذه.

٥- **صلاة ختامية**: ويختتم أفلاطون الفيدر بصلاة يوجهها سقراط إلى الآلهة قائلاً: أيتها الآلهة، امنحيني الجمال الداخلي، أما الأشياء الخارجية، فلتكن بحالة انسجام تامة مع الداخلية. امنحيني غنى الحكيم، ولتكن ثروتي تلك التي لا يغتصبها فيّ إلا الإنسان المعتدل.

ويقول لـه فيدر: أشركني في تمنياتك، طالمـا أن كل شيء مشترك بين الأصدقاء.

سقراط: إلى الأمام....

الفصل الثالث

نظرية أرسطو في الحب(1)

(1) مراجع البحث

Roso -Aritote A.Nygren-Erôs et Agape

P.Roussillot-Pour L' hist.du probléme de L'amaur en M.Â

E. Bréhier-Hist.de la Philo.Gilson-L'être et L' essence

راجع أيضاً دراسات عام ٥١-٥٢ عن الأونتولوجيا اليونانية أرسطو، النفس ترجمة الأهواني وقنواتي.

البحث الأول

تصور أرسطو للوجود

من الواضح أن دراستنا لمشكلة الحب، تتناول هذه المسألة من ناحيتها الميتافيزيائية، وبما أن مواضيع الميتافيزياء مترابطة مع بعضها البعض ومتحدة في حدس الفيلسوف (وجهة نظره في الوجود) فلا يمكننا أن نفهم الحب عند فيلسوف ما لم نكون لذواتنا فكرة واضحة عن تصوره للوجود، وخصوصاً إذا كان هذا الفيلسوف مثل أرسطو، أي من الفلاسفة الذين حاولوا أن يضعوا مذهباً كاملاً تنتظم فيه كل المواضيع الأساسية حتى والفرعية أحياناً.

وعلى هذا الأساس تبدأ دراستنا عن الحب عند أرسطو بعرض سريع لوجهة نظر هذا الفيلسوف في الوجود.

من المعلوم أن ميتافيزياء أرسطو تقوم على بعض مبادئ أساسية نجدها معروضة في كل كتب الفلسفة المدرسية كالتمييز بين المادة والصورة والقوة والفعل، والعلل الأربعة، الخ... ولا يعنينا أن نتعرض لدراسة هذه المبادئ بذاتها لأنها لا تدخل على شكل مباشر في موضوعنا (نظرية الحب) ولكن سنتعرض لها بمناسبة موضوعات أخرى أهمها الحركة والغائية، والرغبة والإرادة والمحرك الأول.

ا- الطبيعة. لقد لفتت نظر المفكرين اليونانيين، منذ أقدم العهود، كما لفتت نظر غيرهم، مسألة التحول في الوجود، وما يتبعها من مسائل لاصقة بها كالصيرورة والزمان، وأول أمر تساءلوا عنه بهذه المناسبة هو التالي: ما الذي يتحول في الوجود وما الذي يبقى ثابتاً؟ ثم - وهذا ما أوضحه أفلاطون وبعده أرسطو بشكل خاص- ماهو اتجاه هذا التحول، أو هل له من غاية معينة؟

ويقول أرسطو بهذا المعنى: إن كل تغير يفرض أموراً ثلاثة: المادة والصورة والحرمان. وقبل أن نوضح هذه المفاهيم الثلاثة علينا أن ننتبه لبعض المبادئ الأساسية التي سيطرت على شعور اليونانيين للوجود وأهمها **أزلية العالم.** فلا شيء عندهم يخلق من العدم.

ومن الأمور الأساسية التي يجب أن تسترعي انتباهنا عند أرسطو هي قول هذا الفيلسوف بنظرية **درجات الوجود.** وأدنى هذه الدرجات المادة، وأعلاها المحرك الأول أو الله.

والأمر الثاني الذي يميز التفكير اليوناني هو نزعته العقلية التي اتخذت أحياناً شكلاً ضيقاً، خصوصاً عند المفكرين الذين سبقوا سقراط، ومن الواضح أن العقل- خصوصاً إذا أخذ في اتجاهه التحليلي- لا يستطيع أن يعلل الحركة. وهذا هو السر في ميل اليونانيين إلى نفي التغير والتطور، أو إلى الإضعاف من دوره.

فلنسمع إلى أرسطو وهو يتكلم عما يسميه «الصيرورة» حتى نفهم معنى الطبيعة عنده. يقول ما خلاصته:

١- الوجود لا ينتج عن العدم، هذه البديهية بدون شك، ولكن متى أخذنا هذا المبدأ بشكله الميتافيزيائي، أي كمبدأ عام للوجود، تحصل عنه نتائج

مهمة جداً، أولها عدم اعتبار الإله كقوة مبدعة من العدم، أو دمج الإله مع الوجود. وسنرى بأن الفلسفة المسيحية - إذ أعادت النظر في هذا المبدأ - وجدت ذاتها مضطرة إلى إعادة النظر في كل فلسفة أرسطو.

٢- سبب التحول وبالتالي الحركة والصيرورة هو **الحرمان** (Privation)، فالشيء يتحول أو يصير لأنه فاقد لشيء يحاول أن يحصل عليه، ولكن هل هذا الحرمان مطلق؟ ولو كان الأمر على هذا الشكل لوقعنا في مسألة الخلق من العدم. إذا الحرمان نسبي، أو هو في العرض، ومعناه فقدان بعض الصفات.

٣- التحول هو الانتقال من القوة إلى الفعل، ومعناه أن الصفات التي يكتسبها الموجود بالحركة، لا تضاف إليه من موجود آخر خارجي بالنسبة إليه، بل هي شيء موجود فيه بالقوة (ضمناً) والحركة تحققها تحقيقاً أكمل، أي توضحها (وهذا هو معنى الفعل).

ينتج عن ذلك أن الواقع (وكلمة واقع هنا مأخوذة بأوسع معانيها) يحمل في ثناياه موجوداً ثابتاً يتحول بالحركة إلى أشكال مختلفة، أو يتكامل، وهذا الموجود الثابت، هو ما يطلقون عليه اسم (Substratum) وهذه الكلمة تشير إلى ما يبقى ثابتاً أثناء التغير، وهي قريبة من كلمة جوهر، فلنطلق عليها اسم «الثابت».

فما هو الثابت في الوجود؟

يخصص أرسطو لهذه المسألة أبحاثاً طويلة على شكل أقيسة منطقية، ويصل إلى هذه النتيجة، وهي أن الثابت واحد، فمثلاً بالنسبة للمادة، لا يمكن أن يكون هذا الثابت هو أحد العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) لأن

هذه العناصر متناقضة مع بعضها البعض ، والثابت لا يوجد فيه تناقض ، لأن التناقض يدخل التغير على صميم الوجود ، إذ يحوله إلى سياق ديالكتيكي ، والثابت ميتافيزيائي لا يتغير ، فكان هناك بالنسبة لأرسطو أصلاً مادياً مشتركاً بين العناصر الأربعة .

ويقـول أرسطو مبينـاً علاقة التغير بالثابت ما خلاصتـه: قبل التغير ، كان الثابـت واحداً من الوجهـة العددية ، ولكنه كان يحتوي علـى عنصرين يمكن التمييـز بينهمـا: الأول هو الذي بقي ثابتاً ، والثاني الـذي تغير إذ أبدل بنقيضه ، ويـدل على ذلك بمثل الإنسان الذي تعلـم الموسيقى ، فهناك الإنسان الذي بقي علـى ما هـو عليه في جوهره ، والصفـة العرضية «جهل الموسيقـى» التي أبدلت بنقيضها «تعلم الموسيقى»

ويخلص أرسطو إلى النتيجة التي أشرنا إليها سابقاً من أن التحول يفترض شروطاً ثلاثة: «المادة والصورة والحرمان[1]

ولكي نفهم هذه النظرية – وبالتالي– وجهة نظر أرسطو في الوجود ، علينا أن نقارن بينها وبين نظرية معاكسة لها ، كمثالية هيجل .

والخلاف الأساسي بين الفلسفتين قائم على أن فلسفة أرسطو تبدأ بفكرة الجوهر ، وفلسفة هيجل تبدأ بفكرة العلاقة . والجوهر – وسنعود عليه– يفترض بأن صميم الواقع وجود مليء وثابت ، وما التحول والتناقض (التناقض الديالكتيكي) إلا في الظاهر ، أما العلاقة فعلى العكس تفترض بأن صميم الواقع مجموعة علائق ، تزول بزوال أحد طرفي العلاقة . وعلى هذا الاعتبار يرى هيجل بأن التناقض – وبالتالي التحول في سياق واحد – هو صميم الوجود .

(١) روس ، أرسطو ص ٩٣–٩٧ .

لنتابع الآن تحليلنا لأرسطو كي تتميز بوضوح وجهة نظره.

أ- معنى الطبيعة عند أرسطو - الطبيعة والحركة: يقول أرسطو معرفاً الطبيعة: «هي اندفاع فطري نحو الحركة»(١)

ولكن ما هو هذا الشيء الذي يندفع بطبيعته، أو يتحرك بطبيعته؟

من المعلوم أن فلسفة أرسطو تقوم على التمييز بين المادة والصورة(٢) فهل الطبيعة مادة أم صورة؟

إن أرسطو لا ينسب وجوداً خاصاً أو مقارناً للمادة، فهي في نظره شيء نسبي (أي ما هو موجود بالنسبة للصورة) ذلك لأنه لا يوجد في الواقع مادة بدون صورة، فكل مادة ذات شكل. ويمكننا أن نقول بأن المادة (هيولىhylé) هي العدم في نظر اليونانيين. والخلاصة أن المادة فكرة مجردة (مفهوم) أو فكرة سلبية، أو هي من بواقي التحليل، ورواسب التجريد.

وعلى هذا الاعتبار يقول أرسطو بأن الطبيعة ليست المادة، بل هي الصورة. والصورة في نظره – وبالنسبة للموجودات الطبيعية – هي بنيان الأشياء.

ويقول روس بهذا المعنى: «الصورة هي ما به الشيء يتحرك وينمو ويتحول، ويصل إلى الراحة عندما يدرك الغاية من حركته.»(٣). وسنعود على هذا الموضوع الأخير «غاية الحركة».

الطبيعة متحركة بذاتها، ولكن ما هي الحركة؟ جواباً على هذا السؤال يقول أرسطو: «الحركة هي الانتقال من القوة إلى الفعل» وفي نظره أن الحركة شيء واقعي ومتواصل.

(١) روس، الكتاب المذكور ص ٩٨.
(٢) راجع لإيضاح هذا الموضوع، دراسات عام ١٩٥١-١٩٥٢ عن الوجود والزمان.
(٣) روس، الكتاب المذكور ص ٩٩.

أما القول بواقعية الحركة فرد من أرسطو على الفلاسفة الذين ينكرون الحركة، وهذا أمر لا يعنينا، فالمسألة ليست موضوع بحث بالنسبة إلينا.

أما كون الحركة متصلة، فمعناه – إذا ما انتبهنا إلى التعارض بين القوة والفعل– أن الحركة تدوم ما دام الفعل – التحقق التام – لم يحصل على شكل كامل. أما في حالة التحقق التام، فالحركة تنقطع. فالحركة إذن هي العقل الذي لم يكمل.

وهنا علينا أن ننتبه إلى أن الجوهر ليس بمتحرك، وهنا أيضاً نرى بأن الحركة لا تمس صميم الوجود، ويضيف روس بأن الكيفيات (الصفات) الأساسية أو الماهوية – أي التي بها تتميز الموجودات عن بعضها وتكتسب فرديتها – ليست أيضاً متحركة (روس ص ١١٩).

وسنرى بأن الحركة الأساسية هي حركة الكون والفساد.

ب- الغائية في الطبيعة: كثيراً ما يستعمل أرسطو مثل هذا التعبير، «الطبيعة لا تقوم بشيء عبثاً» و «الطبيعة تسلك كما لو كانت تتوقع المستقبل». ومن البديهي، أن أرسطو لا يأخذ هنا كلمة «طبيعة» بمعنى عقل مفارق يرى ويحسب ويوجه، فالطبيعة عنده، كما يقول روس، ليست أكثر من مجموعة الأشياء بمميزاتها الخاصة. والتعابير التي ذكرناها تشير بوضوح إلى أن الوجود الطبيعي يتجه نحو تحقيق هدف أو غاية.

إن نظريات التطور في أيامنا تتأرجح بين حلين، الأول آلي ويرى بأن الأنواع حية نتيجة للتلاؤم مع المحيط، والثاني غائي ويرى بأن الأنواع الحية تسعى نحو تحقيق هدف كائن فيها كمعنى منذ الأصل.

وهذا الخلاف الذي نعتقد بأنه من نتاج التفكير الحديث كان معروفاً عند اليونانيين ، "أمبيدوقلوس يقول بنظرية شبيهة بنظرية دارون (التناحر على البقاء واصطفاء الأصلح) ، وأرسطو يرد عليه آخذاً بالنظرية الغائية .

ولكن هل ينكر أرسطو "الضرورة" ، أي ما نطلق عليه اليوم اسم الحتمية؟ يقول أرسطو بوجود ضرورة شرطية ، في أغلب الحالات ، أي أنه يخضع الحتمية للغائية ، فالضرورة قائمة ولكن لا لمجرد تسلسل العلل الفاعلة ، على شكل آلي ، إنما لتحقيق هدف معين أو غاية .

ومع ذلك فقد تخضع الحوادث أحياناً لقانون الحتمية وحده على كل ينتج من مجمل أبحاث أرسطو أن الطبيعة ذات معنى أي أنها تستهدف تحقيق معنى كائن فيها . وبتعبير آخر الطبيعة نزوعة أو متضمنة على نزعة هي نقطة انطلاق الحركة فيها وغاية عملها .

ويتضح لنا معنى الغائية وعلاقتها بالضرورة ، وبالتالي معنى الطبيعة عند أرسطو ، إذا ما انتبهنا إلى ما يقوله هذا الفيلسوف ، عن الكائنات الحية ، وقد خصص لها قسماً كبيراً من دراساته[1] .

يقول أرسطو في كتابه عن الحيوان: عندما نلاحظ ما تنتجه الطبيعة من كائنات منظمة علينا ألا نقول بأن الموجود هو على ما هو عليه لأنه أصبح كذلك بنتيجة الصيرورة ، ولكن بالعكس ، فهذا الموجود أخذ هذا الشكل المعين لأن طبيعة وجوده تقتضي ذلك ، وبتعبير أوضح ، الصيرورة تتبع الوجود وهو غايتها لا العكس . »

---

(١) راجع كتاب روس عن أرسطو ص ١٧٤-١٨١ .

إذن بالنسبة للبيولوجيا الأسباب الغائية - وهي واحد هنا مع الأسباب الصورية - أهم من الأسباب الفاعلة. ويرى أرسطو بأن عمل الطبيعة شبيه بعمل الفنان، فالفن يصدر عن معنى يحاول تحقيقه.

يتضح مما تقدم أن الغائية عند أرسطو داخلية، كما يقول برغسون، أي أن الطبيعة تحتوي على معنى تحاول أن تحققه. ولكن ما هو هذا المعنى؟ هذا ما سنراه إذ نبحث مسألة الإله.

ولكن أرسطو لا يقصد بكلمة طبيعة شيئاً موجوداً بذاته، أو وجوداً مفارقاً، عندما يقول بأن الطبيعة تعمل وفي نفسها غاية. فالطبيعة عنده - وبصورة خاصة في الكائنات الحية - هي قوة الحياة المنتشرة في الأحياء. وبهذا المعنى يكون أرسطو أول ممثل لفلسفة الحياة التي سيأخذ بها فلاسفة القرن التاسع عشر ومن بعدهم برغسون.

ولكن ذهن أرسطو الفلسفي أوسع من أن يحصر كل تفكيره في نزعة واحدة، مثل النزعة الحيوية فما هذه النزعة إلا أحد اتجاهات فلسفته.

وهذا ما يدفعه إلى أن يعطي للضرورة ولقوانين الميكانيك مجالاً واسعاً في علم الحياة، فالغائية التي يتكلم عنها للنوع الحي، أما الفروق الفردية - العين عند حيوان معين، أو اللون أو غير ذلك... - فهي عائدة في نظره إلى السبب الفاعل، أو الآلي. فإذا كان حيوان يمتاز عن حيوان آخر من نوعه باللون، أو بالبنية فذلك عائد للظروف الخارجية التي رافقت تكوينه.

إن بعض الفلاسفة اليونانيين - ومنهم بشكل خاص أمبيدوقلوس Empidocle - قالوا بنظرية شبيهة لحد بعيد بنظرية دارون في التطور (التنازع على

البقــاء واصطفاء الأصلح – وأرسطــو لا ينكر مثل هذه النظرية، ولكنه يرى بأن العوامل الخارجية – الأسباب الفاعلة أو الآلية، أو الضرورة – خاضعة كما سبق وقلنا للأسباب الغائية، أي هو ما يجب أن نطلق عليه اسم **ماهية**.

ويميز أرسطو بهذه المناسبة بين البرهنة في العلوم الطبيعية، والبرهنة في العلوم النظرية (أي الرياضيات والفلسفة الأولى) فيقول بأن الأولى تعني بما يجب أن يكون، إذ المعنى هو ما يجب أن تحققه الطبيعة، أما الثانية (الرياضيات والفلسفة) فتعني بما هو كائن، أي بالمبادئ الأولى حسب تعريف الفلسفة.

ويقول أيضاً بمناسبة علاقة الحياة بالمادة، بنظرية شبيهة بنظرية برغسون في هذا الموضوع، فيرى بأن إخفاق الطبيعة في تحقيق النوع على شكل كامل، عائد إلى أن المادة التي تستند بها ليست هي الصالحة للهدف. والفرق بين برغسون وأرسطو، هو أن الأول يرى بأن المادة فاقدة لكل نزعة، وبالتالي، خاضعة للبطالة خضوعاً تاماً، أما أرسطو فيرى بأن المادة أيضاً نزوعة.

والخلاصــة أن أرسطــو أخذ بعدد كبير من الأفـكار التي سيقول بها القرن التاسع عشر عن التطورية، ولكنه أخضعها لفكرة **«معنى الحياة»**

٢- النفس، سنقتصر من دراستنا للنفس عند أرسطو على ما يهم موضوعنا، أي الحركة والغائية، حتى نتبين كيف يتصور أرسطو الوجود، وما هو الدور الذي يلعبه الحب في هذا التصور.

آ- تعريف النفس: من المعلوم أن أرسطو يقسم النفس إلى أنواع: القوة الغائية، القوة الحساسة الخ. . ولكن عندما يلاحظ ذلك أرسطو يتساءل قائلاً: هل سائر الأنفس من نوع واحد أو لا؟ وإذا لم تكن من نوع واحد فهل اختلافها

بالنوع أم بالجنس؟[1] على مثل هذا السؤال يجيب بأن الأنفس ليست مختلفة لدرجة لا يمكننا أن نلاحظ وحدة بالطبيعة بينها، فالشكل الأعلى في النفس يفترض الأدنى وهكذا...

إذا هناك وحدة في الطبيعة بين الأنفس، أو أن الأنفس هي أحوال للنفس. وبهذا المعنى يقول أرسطو: «إن أحوال النفس هي صور حالة في الهيولى (المادة)» والصورة عند أرسطو هي المعنى والمعنى «يجيب أن يتحقق في هيولى معينة»[2].

فالنفس لا توجد بدون المادة، فما هي علاقتها بالمادة؟

وقبل أن نجيب على هذا السؤال علينا أن نذكر تعريف أرسطو للنفس، فهو يقول بهذا المعنى: «إن النفس كمال أول بجسم طبيعي آلي»[3]

وكلمة كمال (انتليخيا Intéléchie) في لغة أرسطو تشير إلى الفصل، المتحقق، ويقابله الفعل الذي يتحقق. ومن المعلوم أن التحقق (الانتقال من القوة إلى الفعل) عند أرسطو هو الكمال.

وهذا التعريف يشير إلى الاتحاد التام بين النفس والجسم. ويقول (برهيه) تعقيباً على هذا التعريف: «إذن نحن قد ابتعدنا عن وجهة نظر أفلاطون التي ترى النفس كمسافر دائم الانتقال من جسم إلى جسم، والنفس عند أرسطو مربوطة بالجسم كارتباط البصر بالعين»[4]

ب- **علاقة النفس بالجسم:** أرسطو نظرية في علاقة النفس بالجسم يعرضها بمناسبة تحليله لبعض الهيجانات كالخوف والشجاعة، وهذه النظرية قريبة جداً من

(١) أرسطو النفس الترجمة العربية ص٥.
(٢) أرسطو النفس الترجمة العربية ص ٧.
(٣) أرسطو النفس الترجمة العربية ص٤٣.
(٤) برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الاول ص ٢٣٠.

نظرية وليم جيمس في الهيجان ومن نظرية ديكارت في الأهواء. ويلخص روس هذه النظرية على الشكل التالي: عندما تتحقق الشروط الجسمية للهيجان، فأقل باعث ذهني كاف لحدوث الهيجان، وقد يحدث الهيجان بدون هذا الباعث[1] ويقول أرسطو بهذا المعنى: «إن أحوال النفس لا تنفصل عن الهيولى الطبيعية للحيوانات، ولهذا فهي تخصها من حيث ذلك كالشجاعة والخوف مثلاً، لا على نحو الخط والسطح المجردين في الذهن» (أرسطو- النفس ص٨)

ويقول روس معقباً على ذلك: «إن أرسطو لا يسلم بوجود الذات (الأنا) كماهية روحية خالصة، يكون الجسم بالنسبة إليها شيئاً خارجياً كالأشياء الطبيعية. وإن النفس والجسم يشكلان وحدة طبيعية كاملة، تحافظ على كمالها طالما أنها موجودة. ولذا فنظرية كتلك التي يقول بها ديكارت - أي كتلك التي ترى في النفس موضوع يقين مباشر، وفي الجسم موضوع يقين ثان، أو استنتاجي- مثل هذه النظرية لا معقولة عند أرسطو. فالذات عند أرسطو جسم النفس، وهي - أي الذات - جوهر موجود فعلاً ولا يمكن أن يوجد إلا على ما هو موجود عليه (روس ص ١٨٦).

والذي يفيدنا من هذا البحث هو أن الذات تزول عندما ينحل تركيبها، أو يتفسخ، إذ لا يمكن لها أن توجد بدون جسم.

ولا يقر أرسطو سوى بخلود العقل الفعال، فهذا العقل صورة قابلة لأن تعيش بذاتها، فالخلود عند أرسطو ليس شخصياً - كما عند أفلاطون لدرجة ما وفي المسيحية بشكل خاص- ولكنه مغفل.

ونتائج مثل هذه النظرية كبير جداً بالنسبة لنظرية الحب.

---

(١) روس، أرسطو ص ١٨٥.

والخلاصة أن النفس والجسم جوهر واحد، والجوهر عند أرسطو وحدة غير قابلة للانفصام، إلا في طريق التجريد، وبهذا المعنى يقول أرسطو: «فإذا كنا نريد تعريفاً عاماً ينطبق على سائر أنواع الأنفس، ينبغي أن نقول أن النفس كمال لجسم طبيعي آلي – ولهذا لم نكن بحاجة إلى البحث عما إذا كان النفس والجسم شيئاً واحداً، كما أننا لا نسأل هل الشمع وطابعه شيء واحد» (أرسطو، النفس ص ٤٣).

ويقول أرسطو عن الجسم: «هو حامل الهيولى (المادة)... وذو حياة بالقوة» (النفس ص ٤٢). وإذا لاحظنا بأن أرسطو يقول عن الهيولى (المادة) «ما ليس بذاته شيئاً معيناً» (النفس ص ٤١) (أي أنها الحد الأدنى من الوجود، أو ما هو محاذ للعدم)، نفهم بأن الوجود عند أرسطو نزوع، أو هو من أدنى عناصره إلى أعلاها (المحرك الأول) عبارة عن نزعة إلى التحقق، أي إلى الوجود الكامل. وهكذا تكون الغائية هي الأساس لتصور أرسطو للوجود، وهذه الغائية متجهة كلها نحو الله (المحرك الأول) حيث التحقق على أتمه.

جـ- الحركة في النفس: في أن القوة النزوعية هي مبدأ الحركة:

يعتبر أرسطو النفس كوحدة مؤلفة من أجزاء رتبية (بمعنى ذات رتب Hiérarchique) كل منها متمم للآخر، وكلها متداخلة مع بعضها البعض. وهذا ينفي ما ينسب لأرسطو من أنه قسم النفس إلى قوى أو ملكات متمايزة. وبهذا المعنى يقول بعد أن يعدد أنواع الأنفس: «أما الجزء النزوعي من النفس، فيظهر من حيث صورته وقوته أنه مختلف عن جميع الأجزاء السابقة. ومع ذلك لا يمكن بغير تناقض في القول أن يكون مفارقاً للأجزاء الأخرى... وإذا جعلنا النفس ثلاثية ظهر النزوع في أجزائها الثلاثة.» (النفس ص ١٢١–١٢٢).

والنزوع هو علة الحركة في رأي أرسطو، وبهذا المعنى يقول أرسطو: «وكل نزوع فهو من أجل غايته. وموضوع النزوع هو مبدأ العقل العملي، فيظهر أنه من المعقول أن ننظر إلى هاتين القوتين - النزوع والعقل العملي - على أنهما محركتان. ذلك أن المطلوب يحرك، ولهذا فإن الفكر يحرك بشرط أن يكون مبدؤه المطلوب، وكذلك التخيل حين يحرك لا يحرك بدون النزوع: ليس هناك إذن إلا مبدأ واحد محرك هو القوة النزوعية. لأنه إذا وجدت قوتان (أعني العقل والنزوع) للتحرك، فإنهما تحركان بحسب صفة مشتركة. ولكن يظهر أن العقل لا يحرك بدون النزوع (لأن الروية ضرب من النزوع. وإذا ما تحرك الإنسان عن تفكير فإنه يتحرك كذلك عن روية). أما النزوع فعلى العكس، فيمكن أن يحرك بدون أي استدلال لأن الشوق ضرب من النزوع (النفس ص ١٢٤).

وبالرغم من أن التعبير في هذا النص مرتبك (وقد يكون الارتباك من الترجمة) فالمعنى واضح.

٣- البنيان الأساسي للوجود: بحثنا حتى الآن الطبيعة والنفس عند أرسطو لنبين دور القوة النزوعية في تصور هذا الفيلسوف للوجود، والقوة النزوعية تفترض الحركة والغائية. بقي علينا أن نبحث في البنيان الأساسي للوجود، فنوضح أيضاً دور النزعة والغاية في هذا البنيان. ونقصد بقولنا «بنيان أساسي» الدعائم الأولى - وهذا ما يعنيه أرسطو عندما يتكلم عن الفلسفة الأولى- التي يرتكز عليها الوجود، وهذه الدراسة هي موضوع الميتافيزياء عند فيلسوفنا.

آ- الموجود والجوهر (L'être et le substane) يعرف أرسطو الفلسفة الأولى إذ يقول «هي علم الموجود بما هو موجود» ويقصد أرسطو بهذا التعريف أن الفلسفة - العلم الاول أو الأسمى- تدرس طبيعة أو معنى الواقع- لا هذا الواقع أو ذاك - ولكن الواقع بذاته - وهذا ما يشير إليه بكلمة موجود - فكأن أرسطو يريد

أن يرجع الواقع إلى وحدة أساسية (أو مبدأ واحد) عنها تتفرع مختلف المظاهر للواقع. وهذا ما يشير إليه إذ يتكلم عن المبادئ الأولى وعن الأسباب الأولى.

ولكن هل باستطاعتنا مما تقدم أو من مراجعة كتب أرسطو أن نجد تعريفاً للموجود؟ كلا فكل تعريف وكل كلام عن الوجود يفترض الوجود. إن الموجود عند أرسطو ليس محمولاً نضيفه إلى موضوع. وهذا ما ينطبق أيضاً، في أرسطو على الوحدة وهو يقول: كل موجود وحدة وكل وحدة موجود، بالرغم أن كلمة «وحدة» قد تأخذ معاني أخرى.

ولا يمكننا أن نعيب على أرسطو عجزه عن تحديد الموجود (être) فلا نعرف في تاريخ الفلسفة من تمكن من القيام بمثل ذلك.

ويميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الموجودات: ما هو موجود بوجود جوهري متميز وخاضع للتغير (الطبيعة) وما هو مظهر من مظاهر الواقع ولكنه لا يتغير (الرياضيات) وما هو موجود بوجود جوهري متميز وليس بعرضة للتغير (موضوع الفلسفة الأولى) ويطلق أرسطو على هذا النوع الأخير من الوجود اسم الموجود الأول أو البدئ. وهو في هذا الاتجاه يحذو حذو أفلاطون إذ يتجه نحو ما يسميه هذا الأخير «الموجود حقاً» أو «الواقعياً واقع»، وإن كان يختلف معه في تحديد طبيعة هذا «الموجود حقاً».

وفي الواقع أن الخلاف بين الفلاسفة – منذ أن كانت الفلسفة حتى الآن– قائم على هذه النقطة «ما هو الوجود الحقيقي؟ وإذا عرفنا هذا الوجود، فما هي طبيعته؟ والذي يعنينا بشكل خاص في فلسفة أرسطو هو طبيعة الوجود الحق.

ويمكننا أن نحصر الموضوع ونحدده، إذا لاحظنا بأن طبيعة الوجود تتضح – لدرجة ما وعلى الأقل بالنسبة للفلسفة اليونانية – عندما نتفق على معنى، **الماهية والجوهر**.

ولكن قبل أن نعالج مثل هذه المسألة علينا أن ننتبه لنقطة الابتداء في تفكير أرسطو فهي التي تحدد اتجاه تفكيره وتميزه عن تفكير أفلاطون.

إن النقطة الأساسية التي استرعت انتباه أرسطو هي التالية: هذا العالم الذي نعيش فيه واقعياً – عالم التجربة – مركب من أشياء مشخصة ومتميزة – أو بالأحرى تتمتع بفرديات مستقلة – وهي تؤثر في بعضها البعض، (روس ص ٢٢١) ولكننا عندما نتأمل هذه الأشياء نلاحظ بأن لها صفات مشتركة فما هو نوع الوجود الذي يجب علينا أن ننسبه لهذه الصفات؟ أهو وجود مفارق كما يقول أفلاطون؟ الجواب: كلا!

من الواضح أن هذا القول هو إثارة لمشكلة الماهيات أو المثل (المعاني في لغتنا) أو الصور، كما يقول أرسطو. ومن الواضح أيضاً، أن نقطة الابتداء هذه تجعل البون شاسعاً بين أفلاطون وأرسطو.

وباستطاعتنا أن نجعل الخلاف بصورة أوضح إذ يقول بأن أفلاطون ينسب الوجود الحق للماهيات (المثل)، أما أرسطو فيراه في الجواهر.

فلنبدأ بتحديد معنى **الجوهر** عند أرسطو، فهذه الكلمة شديدة الغموض عنده، وقد تردد كثيراً في أمرها.

من المعروف أن الجوهر هو أول المقولات العشر، ولكنه يمتاز لكونه موضوعاً، والتسع الباقية محمولات، والمحمولات هي أعم الصفات التي تحمل على موضوع ما أو تنسب إليه، فكأنها المفاصل الأساسية للوجود، أو مختلف مظاهر الواقع.

ويميز أرسطو بين الجوهر الأول (إنسان ما، حيوان ما، الخ...) والجوهر الثاني (الجنس والنوع) أي بين الخاص والعام، والجوهر الأول هو الواقع المتميز أو الفردي.

لأرسطو نص مشهور، في كتابه عن النفس: «أن أحد أنواع الموجودات ما نسميه الجوهر، ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو الهيولى، نعني ما ليس بذاته شيئاً معيناً، ويقال ثانية على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تتشخص الهيولى، ويقال ثالثاً على المركب من الهيولى والصورة»[1]

وقد اختلف شراح أرسطو في تفسير هذا النص، تساءلوا: أهو ينسب الجوهر للهيولى أم للمركب الذي يحصل من الاثنين؟

وقد يكون أصح جواب على هذا السؤال ما يقوله جيلسون يقول هذا الأستاذ: إن الجوهر عند أرسطو هو وحدة وجودية (Ontologique) متميزة قائمة بذاتها... ولكن بما أن الجوهر هو الواقع الأول، فلا يمكننا أن نعرفه تعريفاً يحسم الجدل. وبالفعل فكل مرة يحاول أرسطو أن يصف الجوهر، يقتصر على الطريقة السلبية، أي يبين لنا عكسه، أو يحدد العمليات التي يقوم بها[2]

وباستطاعتنا أن نقول بأن الجوهر هو ما يبقى ثابتاً عندما يتغير الشيء. ونقيض الجوهر هو العَرَض.

ويقول لروس بهذا المعنى: الجوهر هو ما يجعل الشيء على ما هو عليه، وبه نجيب على السؤال لماذا؟ ولذا فالجوهر دائماً موضوع، ولا يمكننا ولا بحال من الأحوال أن نجعل منه محمولاً (روس ص٢٤١).

ويقول روس أيضاً: لنفكر بمثل هذه القضية «سقراط أصغر»، فالأصغر ليس هذه الصفة من صفات سقراط أو تلك، ولا مجموع صفات سقراط، ولكن هذا الشيء المتميز الذي نطلق عليه اسم سقراط. فالذي يتغير هو الصفات أو الأعراض، أما الجوهر فيبقى ثابتاً (روس ٢٣٣).

(١) أرسطو، كتاب النفس ص ٤١ من الترجمة العربية.
(٢) جيلسون، الموجود والماهية ص ٤٧، ٤٩.

ويقول جيلسون أن الجوهر يكاد يكون هو والموجود شيئاً واحداً عند أرسطو .

هذه المسائل كلها متفق عليها عند شراح أرسطو ، فما نراه في الواقع هو أشياء متميزة مركبة من هيولى وصورة ، وهذه الأشياء تحتوي على عنصر ثابت هو الجوهر ، وعلى عناصر متغيرة هي الصفات (الكيفيات) أو الأعراض .

ولكن أرسطو يقول بوجود جواهر خارجة عن نطاق عالم الحس كالأجرام السماوية ، أي بدون هيولى ، وهذا ما دفع ببعض شراحه كروبين مثلاً إلى القول بأن الجوهر عنده هو الماهية أو الصورة .

ومثل هذا القول يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان أرسطو قد انتهى إلى إقرار نظرية أفلاطون القائلة بأن للماهيات (المثل) وجوداً جوهرياً ، وهو الذي بنى فلسفته كلها على مناقشة معلمه في نظرية المثل ، (أو الوجود الجوهري للمثل) .

ب- الصورة، قبل أن نحل هذه المسألة ، علينا أن نقف قليلاً عند **نظرية الصورة** .

لنلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة صورة في لغة أرسطو هي ما نطلق عليه اعتيادياً اسم «فكرة» أو بشكل أوضح «معنى» والكلمة في اللغة اليونانية هي (Eidos) وفي الفرنسية (Idée) وهي الكلمة التي يطلقها أفلاطون على المثل .

وعندما يشير أفلاطون إلى المثل كموجودات أو كالموجودات بالذات (الواقعياً واقع) يقول عنها بأنها (Ossia) (أوسيا) . وهذه الكلمة هي التي ترجموها إلى اللاتينية أحياناً بكلمة «جوهر» وأحياناً بكلمة «ماهية» وهذه الترجمة هي التي نقلت إلى اللغات الغربية الحديثة . أما العرب فترجموا (أوسيا) بـ «جوهر» .

فكلمة «أوسيا» هي الموجود حقاً . وأفلاطون يرى هذا الموجود في المثل كعينية ، وأرسطو يراه في الجوهر كشيء فردي متميز ،(1) أو على الأقل يرى أحد مظاهره الأساسية في الجوهر .

(1) جيلسون ، الكتاب المذكور ص٢٥ .

وهذا الاختلاف في تعريف كلمة (أوسيا) هو الذي يحدد الخلاف بين اتجاه أرسطو واتجاه أفلاطون. وبالفعل فأرسطو بنى فلسفته –كما قلنا سابقاً– على نقد نظرية المثل، فما هو الوضع الذي يعطيه لهذه المثل إذ يطلق عليها اسم صور أو أشكال؟

إن مجرد إبدال كلمة مثال (معنى) بكلمة صورة ذو مغزى عميق في الفلسفة، فما هي الصورة؟ لنلاحظ أولاً نوع الوجود الذي ينسبه أرسطو للصور فهو يقول ما خلاصته: إن المادة (الهيولى) لا توجد بدون صورة فعناصرها الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ذات أشكال أو صور. أما الصورة فقد توجد بدون هيولى، وهذا ما يسميه أرسطو الصورة الخالصة (أو المحضة)، هي الله والعقول المفارقة التي تحرك الأفلاك والعقل الفعال على الأرجح. (روس ص ١٦).

ومهمة العالم الطبيعي لا تقوم على دراسة الهيولى وحدها، ولكن على دراسة صور المادة بالدرجة الأولى، أي على دراسة الغاية التي تستهدفها الطبيعة، وما الوسائل (الأسباب الفاعلة) إلا عبارة عن الطرق التي تستخدمها الطبيعة لتحقيق غرضها. واستناداً على هذا الاعتبار أطلق العرب على الطبيعيات اسم «الحكمة الطبيعية».

ولنلاحظ بهذه المناسبة أن لا فرق في نظر أرسطو بين الفيزياء وعلوم الحياة، إذ العلة أو الضرورة –كما قلنا– خاضعة للغائية.

والفرق بين علم الطبيعة وعلم ما وراء الطبيعة في نظر أرسطو، هو أن هذا العلم الأخير يعنى بالصور الخالصة بينما الأول يعنى بالصور المتصلة بالهيولى. وبهذا المعنى لا يوجد فرق كبير بين الطبيعة وبين ما وراء الطبيعة فكلاهما نطلق عليه اليوم اسم ميتافيزياء.

لنتساءل مرة أخرى: ما هي الصورة؟

إن أرسطو يستعمل كلمات عديدة بمعنى الصورة مثلاً: الشكل العام للأشياء المحسوسة، التعريف، الماهية، السبب الغائي. وكل هذه الكلمات تكاد تكون مترادفة في لغته. وأهم ما يسترعي انتباهنا في هذه الكلمات، كلمة «السبب الغائي» فالشكل غاية، أي الماهية هي ما يستهدفه الوجود. ولكن – وهنا يظهر الفرق جلياً بين أرسطو وأفلاطون – ولكن الغاية عند أفلاطون مفارقة لعالم الأشياء، أو متعالية عليه لأنها من عالم الملأ الأعلى، أما عند أرسطو فهي من الأشياء، أو هي رحمانية (Immanente)، وهذا مع العلم بأن كلمة رحمانية التي يستعملها الأرسوزي لا تنطبق تماماً على فلسفة أرسطو.

وكأن الصورة بهذا المعنى ليست شيئاً موجوداً بذاته، بل هي بذات الوقت هدف، أو هي الشكل المثالي للوجود.

وبهذا المعنى يقول أرسطو ما خلاصته: السبب الغائي في الطبيعة هو البنيان العام للنوع الأخير (Inifima Species)، ذلك البنيان، الذي يستهدفه كل أفراد النوع. (روس ص١٠٨).

والنوع الأخير هو في سياق الجنس والنوع، النوع الذي لا يمكننا أن نحلله إلى أنواع أخرى، فهو آخر السلسلة، وبعده يأتي الفرد، وننتقل من النوع الأخير إلى الفرد بإضافة صفة خاصة أو فردية، والفرد كما قلنا هو التحقق الواقعي.

وفكرة النوع الأخير عند أرسطو تفترض وجود تركيب ثابت يضم مجموعة من الخصائص لا يمكن أن تنفصل عن بعضها بدون أن يزول الموجود، وهذه الخصائص المتحدة هي بمثابة نواة الوجود، أو نواة الموجودات الفردية.

بقي علينا أن نبحث مسألة الصورة الخالصة، وهي مشكلة أساسية بالنسبة للفلسفة لأنها تثير مسألة إمكان وجود الروح بدون مادة. فكيف تصور أرسطو هذا الوجود؟ ألم يعد – على شكل غير مباشر، كما قلنا – إلى نظرية معلمه أفلاطون في الماهيات والمسألة الأهم من ذلك بكثير– بالنسبة لموضوعنا: الحب – هي التالية: هل هذه الصور المفارقة متمتعة **بالفردية**، أم أنها وجود مغفل، أو عالم فكري كلي لا تمايز فيه؟

لنتبع أرسطو في **انتقاله من المادة (الهيولى) إلى الصورة الخالصة**. يفترض أرسطو وجود عدة أنواع من الهيولى (أربع أنواع على الأقل كما يرى شراحه، أدناها المادة الأولى أو الهيولى بالمعنى الحصري للكلمة). وتمتاز هذه الأنواع عن بعضها البعض بوظيفتها وتركيبها. بعد أن يميز هذه الأنواع، يقول ما خلاصته: كل الأشياء الفردية الموجودة في العالم – ما عدا المعقول– هي عبارة عن اتحاد كلي بين الهيولى والصورة، ولكن بإمكان الفكر أن يميز مادة أخرى ألطف هي المادة المعقولة أو الامتداد المكاني، وبإمكاننا أن نحذف بالتجريد المادة الحسية تدريجياً حتى ننتقل من الأشياء الواقعية إلى الأشياء الرياضية (الخط، السطح، المكعب، الخ...) ولكن هل بإدراكنا للأشياء الرياضية، نصل إلى الصورة الخالصة؟ كلا، فهذه الشياء تمتاز عن صورتها الخالصة بأن لها مادة معقولة، أو امتداداً مكانياً، وإذا ما جردناها من هذه المادة، نصل إلى صورتها الخالصة. إذن المادة بالمعنى الحصري للكلمة، أو المادة الأولى شيء، والامتداد (المكان) شيء آخر، مع أن هذا الامتداد شيء مادي (روس ٢٣٥–٢٣٦).

وباستطاعتنا أن نتبع على شكل آخر عند أرسطو هذا الانتقال من الهيولى إلى الصورة الخالصة، فنجد أن أدنى درجات الوجود هي المادة الأولى (الهيولى بالمعنى الحصري للكلمة) وهذه المادة لا توجد أبداً وحدها، وننتقل من التركيب

الأدنى (أي من المادة الجامدة في عرفنا اليوم) إلى العضوية. وفي هذا التدرج يتبين لنا بوضوح أن الصورة هي مبدأ بنيان الموجود أو تركيبه، فبتعقدها يزداد الموجود تعقيداً. ويضيف أرسطو بعد ذلك ما خلاصته: وعند الإنسان – وهو أعلى الحيوانات تركيباً – توجد صورة ليست من بنيانه (بنيان الإنسان) ولذا فهي قابلة لأن تستمر وحدها بعد فناء البدن، وهذه الصورة الخالصة هي **العقل الفعّال**. ولا يوجد أعلى من العقل الفعّال سوى الجواهر الخالصة أو العقول التي تحرك الأجرام السماوية.

يقول أرسطو، في كتاب النفس متحدثاً عن الفرق بين العقل الفعال والعقل المنفعل مايلي:

«إننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء: لأنه بوجه ما الضوء أيضاً يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث أنه بالجوهر فعل»[1]

وواضح من هذا النص أن العقل المنفعل (الهيولاني) هو بالقوة، أما العقل الفاعل فهو بالفعل، ولكن ما هو معنى قول أرسطو بأن العقل الفعال يحدث المعقولات؟ من الواضح أن المعقولات هنا تشير إلى الصور، ولا يمكن لأرسطو أن يقول بأن العقل الفعال يحدث الصور، فالصور موجودة وهي أفعال، أو هي الأفعال بالذات، كما يقول برهيه[2] والعقل الفعال هو فعل، ومهمته هي أن ينقل ما هو بالقوة بالنسبة إلى الإنسان (أو إلى العقل المنفعل) إلى حالة الفعل. وتشبيه

(١) أرسطو، النفس، الترجمة المذكورة ص١١٢.
(٢) برهيه، تاريخ الفلسفة الجزء الأول ص١٩٩.

العقل الفعال بالضوء يوضح ذلك. ويقول أرسطو بهذا المعنى في كتاب النفس، «موضوعه (أي الفعال) هو الماهية بمعنى حقيقة الشيء»[1]

والعقل الفعال كائن في الإنسان، ولكن هذا الأخير لا يشعر به إلا في حال الإشراق، أي عندما يعمل، ولكنه وإن كان في الإنسان كفرد، فهو يفوق الفردية، أو هو متعال على الفردية. ولذا عندما ينحل المركب الإنساني يبقى خالداً وتنعدم الذاكرة. ومعنى ذلك أن الخلود مغفل.

وانعدام الذاكرة بعد الموت أمر واضح عند أرسطو بدليل أن العقل الفعال غير قابل للتأثر، إذ أنه دوماً فعل، والفعل لا يطرأ عليه أقل تبدل، فكأنه هبة الهية للإنسان، تسمح لهذا الأخير بأن يدرك المعقولات، أي الصور أو الماهيات. وعندما تنتهي مهمته (مهمة العقل الفعال) يعود إلي الإله دون أن يكون قد طرأ عليه أقل تغير. وهكذا يكون الجوهر الإنساني فانياً عند أرسطو.

خلاصة ما تقدم: الوجود مراتب أدناها الموجودات المستغرقة في ماديتها، ومنها نرتقي إلى النبات فالحيوان فالإنسان فالأجرام السماوية، فالعقول فالإله. والعقل الفعال من مرتبة العقول.

ونقول على شكل آخر: هناك موجودات المادة فيها طاغية على الصورة، ومنها نتدرج إلى موجودات أخرى تغلب فيها الصورة على المادة، وهكذا حتى نصل إلى جواهر مؤلفة من صور فقط — مارين بالمادة المعقولة — حتى نصل إلى أعلى مراتب الوجود، أي إلى المحرك الأول أو الإله.

جـ- الفردية. قد تكون مسألة الفردية (ما يميز شيئاً عن آخر، وما يميز بشكل خاص إنساناً عن آخر) من أصعب المسائل الفلسفية، خصوصاً في فلسفة مثل فلسفة أرسطو، حيث الصورة (الماهية) وهي العنصر الأساسي في الوجود،

(١) أرسطو، النفس ص ١١٦.

فعل (أي وجود كلي وثابت) وحيث المادة وجود لا متعين، فالماهية لا يمكن أن تكون مبدأ للتمييز الفردي طالما أنها كلية، والمادة لا تمييز فيها بذاتها، أو لا تحمل مبدأ للتمايز.

فما هو رأي أرسطو؟

إن الكلي (الماهية) – وإن كان وجوداً واقعياً – فلا وجود له بذاته عند أرسطو (هذا باستثناء المعقولات)، إن كل وجود – يقول أرسطو – فهو فردي، والفردية للجوهر.

لنقف الآن قليلاً عند "**الفردية**"

الفردية هي ما يجعل كل موجود متميزاً في بعض خصائصه الأساسية تميزاً كلياً عن بقية الموجودات، والشخصية هي نمط من أنماط الفردية خاص بالإنسان. فما هي الخصائص التي تميز فرداً عن آخر؟ هذه المسألة تعد بحق من أصعب المسائل الفلسفية. فلنسمع إلى جواب أرسطو.

لقد رأينا بأن أرسطو لا يسلم بوجود الماهيات (المعاني أو المثل) وجوداً مفارقاً فالكلي عنده موجود بوجود فردي، أي لا يتحقق إلا في جوهر، والجوهر فردي. وبهذا المعنى يقول أن الجواهر الخالصة (الله والعقول) كالجواهر المركبة من مادة وصورة كلها فردية.

ولكن ما الذي يميزها عن بعضها البعض؟ المادة أم الصورة؟ نقدر مباشرة أن ننفي الصورة، فالصورة هي الماهية أو الكلي.

إذا المادة هي مبدأ التمييز بين الفرديات. ولكن هنا تعترضنا صعوبتان: الأولى هي التالية: إذا كانت المادة هي مبدأ التمايز في الجواهر المركبة، فما هو هذا المبدأ في الجواهر الخالصة؟

الثانية هي: كيف يمكن أن تكون المادة مبدأ للتمايز بين الفرديات وهي اللاتعين المطلق؟

لقد حار أرسطو في الجواب على هذه الأسئلة، وفي الواقع أنه لم يجد جواباً. وهذه النقطة في فلسفته ضعيفة جداً. ويجب ألا نعجب من حيرته فالعقلية اليونانية – لتقديمها العلة الغائية على العلة الفاعلة، أو العقل على الحرية والإرادة – لم تفهم أو لم يكن بوسعها أن تفهم الفردية والشخصية. وفضل أرسطو في أنه أدرك المشكلة ووقف عند هذا الحد. وسنرى بأن الفلسفة المسيحية قد اهتمت اهتماماً كلياً بهذا الأمر وإن لم تجد له حلاً نهائياً.

أما في ما يخص المادة كمبدأ للتمايز، فأرسطو يقول في كتابه عن السماء ما خلاصته: إن أساس الكثرة في إفراد النوع الواحد ليس في الهيولى اللامتعينة، ولكن في الهيولى التي أخذت صورة ما، فالإنسان يقتضي مثلاً نوعاً من البدن يميزه عن الحيوان، وهذا التمايز في تركيب المادة يختلف بين إنسان وآخر ويتضح. إن الناس يشتركون مع بعضهم البعض في الصورة الإنسانية العامة، ولكن لكل إنسان صورة خاصة هي صورة مادته الخاصة، وغايته التي يجب عليه أن يحققها.

وكان أرسطو يقصد بذلك أولاً أن لكل إنسان مزاج يميزه، وهذا المزاج يتعين بتركيب مادته الخاصة، ثانياً أن كل إنسان معنى خاص هو هدفه الأسمى.

ويظهر بأن الفلسفة المسيحية استغلت هذه الناحية الأخيرة فقالت بأن كل إنسان عبارة عن مصير خاص و وحيد في نوعه، وهذا المصير هو ما عليه أن يحققه أمام الله.

ويقول أرسطو في كتاب الميتافيزياء: «العلل والمبادئ تختلف من فرد لفرد، فمادتك وصورتك وعلتك الفاعلة تختلف عما هي عندي (روس ص ٢٣١ تعليق رقم ١).

٤- **الإله**، يعنينا من نظرية أرسطو في الإله ناحيتين: الحركة والفكر:

آ- **الإله كحركة أو بالأحرى كمحرك**، تحتل نظرية الحركة في فلسفة أرسطو مكاناً أساسياً، فالوجود عنده نظام منسجم ودائم الحركة، وقوام هذه الحركة ليس السبب الفاعل أو الحتمية - كما تتصور اليوم - أي ليست الحركة عنده آلية - بل السبب الغائي أو الماهوي فالحركة ذات غاية، أو هي نزعة، والنزعة تفترض وجود هدف تتجه نحوه. وغاية الغاية هو الإله، إذاً الإله هو المحرك وبذات الوقت قطب الحركة.

يقول أرسطو ما خلاصته: يوجد شيئان لا يفنيان: الحركة والتغير، فالزمان سرمدي، والزمان هو الحركة، أو هو قياس ولذا فالحركة سرمدية كالزمان. ووجود حركة سرمدية يفترض وجود جوهر سرمدي بإمكانه أن يحرك، جوهر لا مادي، كله فعل (لا قوة فيه). ولما كانت الحركة تقوم على التغير، كان من اللازم أن يكون الجوهر المحرك غير متحرك. وهذا الجوهر هو الله.

ولكن كيف يمكن لجوهر لا مادي أن يحرك جوهراً مادياً، إن مثل هذا السؤال نثيره نحن بالنسبة لعقليتنا التي تعطي المقام الأول للسبب الفاعل على حساب السبب الصوري، وللحتمية على حساب الغائية. أما بالنسبة لأرسطو فالله ليس سبباً فاعلاً، وليس خالقاً، بل هو قطب كائن فوق المكان والزمان، قطب يستهدفه كون نُزوع في صميمه.

ويقول أرسطو إن الله يحرك بالشوق والحب، فكأن الله يسكب في الكون الشوق دائماً وأبداً، وهذا الشوق يصبح للكون بمثابة نفس بالمعنى الحديث للكلمة تدفعه نحو مصدر الشوق.

نقول «كأن» لأن تصورنا «الله يحرك بالشوق» «الله يسكب» يفترض أن الإله شخص يتمتع بالحرية والإرادة، وأرسطو لا يقول بشيء من ذلك.

قلنا بأن الله قطب ولم نقل غاية، ذلك لأن كلمة غاية تفترض ضمناً وجود نموذج تحاول الموجودات أن تحققه، وبالتالي تفترض أن الله شخص بالمعنى الحديث للكلمة، وأرسطو لا يقول بشيء من ذلك. فالإله عنده فوق الموجودات، وهذه تتشبه به، دون أن تصل إليه وبمقدار ما يكون التشبه قريباً من الهدف، بمقدار ما أن تحصل السعادة. والسعادة التامة هي الله، **ولكن هذه السعادة لا شعورية.**

وهكذا يصبح العالم (Cosmos) مؤلفاً من درجات أدناها المادة وأعلاها الله، وبينهما درجات عديدة: المادة ذات التركيب البسيط، فالأكثر تعقيداً حتى نصل إلى الإنسان فالأفلاك فالإله. والمادة (الهيولى) نقيض الله، ولذا فهي عدم، ولا وجود لها إلا بمقدار ما أن تتحد بالصورة.

وأكمل الحركات هي الحركة الدائرية المنتظمة أي حركة الأفلاك، وهذا أقرب نموذج للسرمدية، أي لعدم التغير، ومن فكرة الحركة هذه – الحركة الدائرية المنتظمة – أتت فكرة الدوران في التمارين الصوفية، وعبارة الدراويش.

ب- الإله كفكر. إن أعلى نموذج للوجود عند أرسطو هو الفكر، وقوام الفكر هو الهوية أو العينية، فالفكر الكامل هو الذي يتخطى ثنائية الذات والموضوع، أو هو العينية التامة، وهذا هو الإله. فكأن الإله هو تحقيق المنطق الصوري تحقيقاً كاملاً.

يقول أرسطو الإله أنه فعالية (بدون انفعال) وماهية (صورة) وحياة وروح، ولكن كل ذلك ينحل في الفكر، أو في فكر حدسي، أي فكر لا ينتقل من المقدمة إلى النتيجة، بل هو المقدمة والنتيجة. ولذا فموضوع فكر الله هو الله ذاته.

وعبثاً حاول الفلاسفة في القرون الوسطى (فلاسفة المسيحية والإسلام) أن يخلصوا من فكرة الإله هذه العقيمة حقاً، إلى فكرة الإله الخالق، إذ قالوا بأن الله عندما يعقل ذاته يعقل الموجودات أي يخلقها. فإله أرسطو منطو على ذاته، وهادئ لا يتحرك ولا يريد ولا يفكر، أو بالأحرى يريد ذاته، ويفكر بذاته، ويحب ذاته.

البحث الثاني

نظرية الحب عند أرسطو(١)

١- عرض سريع لهذه النظرية، يمكننا بعد كل ما تقدم أن نفهم بسرعة وجهة نظر أرسطو في الحب، لا بل أن نلخصها في كلمتين: الحب (Erôs) هو قوة الشوق المنبثة في العالم والتي تحرك هذا العالم في اتجاه الإله، والإله هو التحقق التام للحب.

يقول الأستاذ نيجرن: إن الكون عند أرسطو هو عبارة عن حركة صاعدة تنتقل من المادة إلى الصورة، من الضمني إلى الظاهر، من الإمكان إلى التحقق. ومصدر هذه الحركة هو الصورة، فالمادة تتضمن استعداداً منفعلاً لقبول الصورة، وهذه تتضمن استعداداً فاعلاً للاتحاد بالمادة، فكأن هناك عملية دفع وجذب، أو عملية تجاذب قطبها الفاعل هو الصورة. والصورة الكاملة (أي التحقق الكامل أو الله) فوق الحركة. ولكن بما أن هذه الصورة الكاملة هي قطب الوجود، فهي بمثابة القطب الجاذب بالمعنى التام للكلمة، وكما أن المحب يجذب المحبوب، فكذلك الصورة التامة (الله) تجذب الموجودات. وشوق الموجودات هو الحب.

(١) راجع الكتب التالية:
Nygren-Erôs et Agape
Roussillot- Pour l'hist. du Probiéme de l'amour en M.A
Roos-pristote

إذن الحب عند أرسطو قد أصبح قوة كونية تلهب العالم كله دافعة به نحو الإله أو نحو الحب الكامل[1].

بقي علينا أن نوضح نظرية أرسطو في الحب بالنسبة لمسألة هي محور النظرية المسيحية **أي الحب في الإنسان كفرد متميز**.

قلنا بأن أرسطو أول فيلسوف اهتم بالفردية وحاول أن يوضحها، وإن لم يكن قد وفق إلى ذلك توفيقاً تاماً، على كل يبقى له فضل الأسبقية بين الفلاسفة القدماء.

اهتم أرسطو بالحب عند الفرد الإنساني في كتابه عن الأخلاق وذلك تحت اسم **الصداقة** وخلاصة نظريته ما يلي:

إن الصداقة هي النموذج الأساسي للعلاقة بين شخصين، ذلك لأن هذه الكلمة في اللغة اليونانية تفيد التجاذب المتبادل. وأساس الصداقة عند أرسطو هو حب المرء لنفسه، أي الأنانية فكيف يمكن للأنانية أن تكون حباً وهي نقيض الحب؟ فالحب يفترض العطف والغيرية، والتضحية، والأنانية عكس ذلك.

يقول أرسطو ما خلاصته: إن الإنسان الصالح ينزع نحو كل ما هو خير بالنسبة للعنصر العقلي الذي يؤلف الصميم من نفسه. ويقول أيضاً: إن الإنسان الصالح في حالة انسجام مع نفسه (روس ص٣٢١).

ومن الطبيعي بنتيجة هذا الكلام أن يكون حب المرء لنفسه حباً حقيقياً، هو بذات الوقت حبه للغير، طالما أن صميم النفس عقلي أولا شخصي. إن الأنانية والغيرية من عالم الفردية، والحب شيء غير فردي.

(١) Nygren-Erôs et Agapé..P. 203 - 204

وبهذا المعنى يقول أرسطو: إن الأم تتألم عندما يتألم ولدها كما لو كان الألم في جسمها.

إذن نرى أيضاً بأن أرسطو قد تجاوز حدود الفردية، فالشيء الإلهي أو الخالد عنده ليس الفردي ولكن العقلي أو الموضوعي. والحب كالماهية شيء موضوعي.

ا- مقارنة بين أفلاطون وأرسطو: يتفق أرسطو مع أفلاطون معلمه في نقاط عديدة من تنزيه الحب فكلاهما يرى في الحب نزعة تهيب بالموجود نحو الأسمى والأعلى ونحو اللاشخصي، وكلاهما يرى بأن الوجود على درجات، وغاية الموجود عند أفلاطون أن يرتقي من الجمال الفردي إلى الجمال بذاته وعند أرسطو أن يرتقي نحو الألوهة، أي نحو الموجود بذاته أيضاً.

ثم إن الحب عند أرسطو وأفلاطون يمثل نزعة الموجود نحو الأسمى، فهو الاتجاه العاطفي للوجود، كما أن الماهية تمثل ذات النزعة من الوجهة العقلية.

والخلاصة كلاهما يقول بأن اللاشخصي هو الموجود الحق ولذا فالحب عند الاثنين كالماهيات لا شخصي.

ومع ذلك فالفرق كبير بين الاثنين، وباستطاعتنا أن نرجعه إلى النقاط التالية:

١- هدف الإنسان عند أفلاطون هو الجمال، وما الحب إلا واسطة أما عند أرسطو فهدف الإنسان هو السعادة، والسعادة تقوم على التشبه بالإله، والإله يعشق نفسه عشقاً عقلياً، فالحب إذن عند أرسطو من صميم الوجود الحق.

٢- عند أفلاطون مسألة الحب مسألة نفسية، أما عند أرسطو فالحب هو نزعة الكون كله حتى المادة.

لا يمكننا أن نقول بأن أفلاطون فهم مسألة الفردية أو الشخصية المتميزة بالمعنى الذي نعطيه الآن لهذه الكلمة، ومع ذلك فقد رأى في الحب مسألة إنسانية نفسية، أما أرسطو فقد حاول أن يجد أسساً للفردية ولكنه لم ينجح .

على كل مفهوم الحب عند أرسطو يحمل طابعاً عقلياً يجعله بعيداً عما كان عليه عند أفلاطون بغيرته العاطفية، والإنسانية .

القسم الثاني

المحبة في نشيد الإنشاد[1]

من المعلوم أن الفكر المسيحي يعتبر الكتاب المقدس (التوارة) كمصدر مصادره الأساسية، فهو الذي وضع الأسس الأولى، ومن هذه الأسس انطلق الفكر المسيحي، وبهذا المعنى يقول المسيح: «ما جئت لأنقض الناموس ولكن لأكمله».

وقد أخذ معنى الحب (نقول معنى الحب لا نظريته لأن الكتاب المقدس لا يعنى كثيراً بالنظريات) أدق وأسمى أشكاله في سفر نشيد الإنشاد لدرجة أن التصوف المسيحي تبناه كأداة تعبير عن الحب الإلهي. ولذا فضلنا دراسته على دراسة أي سفر آخر من أسفار الكتاب المقدس لنبين أولاً الفرق بين الاتجاهين السامي - المسيحي واليوناني في الحب، ثانياً كتمهيد لنظرية الحب المسيحية.

١- الفرق بين النظريتين اليونانية والسامية - المسيحية في الحب، إن أول **ما يجب أن يسترعي انتباهنا في دراستنا السابقة** عن الحب عند أفلاطون وأرسطو هو أن هذين الفيلسوفين - وبالتالي العقلية اليونانية التي يمثلانها - لا يذكران إلا

---

(١) راجع نشيد الإنشاد في القسم الثاني من الكتاب المقدس، ترجمة الآباء اليسوعيين، وقد نقحها إبراهيم اليازجي.

عرضاً الحب كقوام العلاقة بين الرجل والمرأة، فأرسطو - كما رأينا مؤخراً - يحشر هذه العلاقة مع الصداقة، وأفلاطون يشير في المأدبة إلى «الخلق في الجمال» ولكنه يأخذ كلمة خلق بأوسع معانيها فتشمل الإبداع الفني والرقي الأخلاقي والتسامي الصوفي، إلخ . . . وعندما يحاول أن يعالج مسألة علاقة المرأة بالرجل يحشرها مع علاقة الرجل بالرجل والأنثى بالأنثى، وذلك في خطبة الشاعر اريستوفان الهزلية.

ويقول الأستاذ فستيجيار بهذا المعنى: «إن اليونانيين لا يفكرون بالحب عندما يتكلمون عن الزواج، فالذي يعينهم من الزواج هو الولد الذكر الذي سكيون الأمين على عبادة الأجداد وعلى رعاية المنزل، وقلما يذكرون الزوجة عندما يشرحون الحب، حتى ولا الجارية».

ويقول الأستاذ جيتون ما خلاصته: «من الخطأ الاعتقاد بأن اليونانيين جهلوا الحب الزوجي، وقصة اندروماك وهكتور خير شاهد على ذلك. ولكن من جهة ثانية لا الشعر ولا الفلسفة عندهم يذكران هذا الحب، فأفلاطون لا تعينه الأسرة ولكن الدولة، وفوق الدولة حياة الفكر أو الروح. ويمكننا أن نقول بأن أفلاطون لا يهتم بالحب ذاته، ولكن بهذه الهزة العميقة التي يبعثها في النفس، والتي تهيب بالنفس نحو الملأ الأعلى، فالحب عنده وسيلة الانخطاف الصوفي، والمحبوب مرحلة على المحب أن يجتازها دوماً.

ومن المعلوم - يقول جيتون - أن هناك اتصالاً وثيقاً بين الحب والمعرفة عند أفلاطون، والمعرفة هنا تقوم على إدراك الماهية، والحب أداة هذا الإدراك، فكان أفلاطون يقسم المحبوب إلى قسمين: الصورة الفانية، والماهية الخالدة أو الجمال، وغاية الحب إدراك هذه الماهية.

إن أفلاطـون هو النمـوذج الأساسي للعقلية المحللـة ، فهو يضع من جهة المجـرد (معنى الجمال) ومن جهة ثانية الوجـد (إله الحب) ويحاول أن يوحدهما دون أن يصـل إلى ذلـك ، وبهذا المعنى هـو أصل المثالية . لنلاحـظ مثلاً المأدبة ففيهـا اتجاهان للحب: الواحد أفقـي - إذا صح التعبير - ويستهدف إنشاء المدينة بالـزواج ، والثاني عمودي ويستهدف عالم الملأ الأعلى ، وهذا تقسيم لعلاقة لا تنقسم: الأبدية والزمان . ولذا يطرد الأهل (الأسرة) من جمهوريته .

إن أفلاطـون يبقـى ما تحـت الحب والزمـان أو ما فوقـه ، أي في النطاق البيولوجـي (الأولاد) أو الصـوفي (الملأ الأعلى) ، وبتعبـير آخر الدولة والفكر . ولقـد حلل أفلاطون وفي فجر التاريـخ (تاريخ الغرب) كل أنواع الحب ، ولكنه لم يفهم الحب ذاته .

أمـا في سفر النشيد ، فالمسألة علـى العكس ، إذ أن الحب هو حقاً نشيد ، توجـه نفس لنفس ، ووجد يوحـد بين ذاتين خلقهما الله علـى صورته ومثاله ، وأعد كلا منهما للآخر .

إن حـب أفلاطون انعتاق صوفي من الوجود الاجتماعي ، أو هو في نهايته هـذا الانعتاق ، أما الحـب في النشيد فهو جعل الحـب روح الحياة الاجتماعية ، وبسـط للوجود الاجتماعي بالوجود الإلهـي . هناك تحليل وهنا تركيب . هدف الحـب الأفلاطوني هـو معنى لا يحب ولا يحـب ، وأما النشيـد فهو حوار بين شخصـين ، حـوار دائم قوامه هـذا الوجد السرمدي الذي يجعـل من مصيرين مصيراً واحداً .

حـب أفلاطون ليس واقعياً ، لا بل يعرّض الواقع إلى الانهيار إذ أنه يفصل فيه بين البيولوجي والصوفي ، أما حب النشيد فيوحد كل ذلك في وجود كلي

قوامه مراتب يرقى عليها الإنسان من الأدنى إلى الإعلى، ولذا فهو يدمج الإنسان بواقعه.

إن علاقة الرجل بالمرأة في النشيد هي رمز لعلاقة الإنسان بالإله، لا بل هو الدرجة التي يرقى بها الإنسان إلى الحب الإلهي.[1]

ولكن لماذا اتجه أفلاطون اتجاهاً لا شخصياً، واتجه مؤلف النشيد اتجاهاً شخصياً، لسببين: الأول هو التقاليد السامية التي ظهرت في أديانهم، الثاني هو الفردية التي قامت عليها الحضارة السامية. فلنلخص ذلك بسرعة:

ما من شك في أن الكتاب المقدس (التوارة) هو خلاصة عن العقلية السامية. لا بل تقدر أن تقول بأن الكتاب المقدس والقرآن الكريم هما سجل العقلية السامية كلها.

في سفر التكوين - الأول من الكتاب المقدس - كلمات تدل بوضوح على اتجاه الساميين «ذكر وأنثى خلقهما الله» «يترك الإنسان أباه وأمه ويلازم إمرأته، وكلاهما يكونان جسداً واحداً» ويعقب المسيح على ذلك قائلاً: «ما جمعه الله لا يفرقه الإنسان».

لنذهب إلى أبعد من ذلك فنلاحظ بأن العقلية السابقة تقوم كلها على الاعتقاد بأن الله خالق من العدم، وبأنه خلق الإنسان على صورته ومثاله، وبأنه علم آدم الأسماء. وهذا كله يشير إلى إن الله شخص، وإن الإنسان مثله شخص قائم بذاته يتمتع بالحرية والفردية، وبأنه منذ وجوده كامل، أو أن كماله صورة عن الكمال الإلهي.

(١) جان جيتون، محاولة في الحب الإنساني ص٢٩ - ٣٧.

وهـذا كله دليل على أن الساميين يعتقدون بـأن الكمال هو الأصل، وأن التطـور ليس إلا محاولـة للرجوع إلى الكمال الأول. وهـذه النزعة واضحة في القرآن الكريم الذي ينادي بدين الفطرة، دين إبراهيم، أي الدين الذي علمه الله للإنسـان الأول، والقرآن ينـادي أيضاً بالفردية، إذ يقول بأن كل نفس مسؤولة عن ذاتها، لا تَزِرُ وازرة وزر أخرى.

وقـد رأينا عنـد تحليلنا لأفلاطون وأرسطو بـأن اليونانيين لم يدركوا معنى الفردية، فردية الإنسان كمصير لا يتكرر، ولا يشبه أي مصير آخر.

والنشيد يقوم كله على أساس هذه المسلمات التي كانت تعتبر بديهية بالنسبة للساميين، وعنهم أخذها الغربيون. ونقول بهذه المناسبة، إن الغربيين لم يفهموا الفرديـة السامية فهمـاً صحيحاً. لا فهم ترددوا بين المسيحيـة والعقلية اليونانية. وعـن هذا التردد أتـت الفلسفات الفردية المشوهة في القـرن (التاسع عشر) كما عند كيركجورد.

ويقول الأستاذ جيتون في مقدمته لطبعة النشيد ما يلي:

«إن الحادثـة التي يقـوم عليها النشيد هي حادثة وجدانيـة، قوامها العلاقة الشخصيـة، كمـا في سفر إيوب، وهذا مـا لم تدركه العقليـة اليونانية، ولذا فالنشيـد فاتحة لوجهة نظر جديدة عن علاقة الرجل بالمرأة (جديدة بالنسبة للغرب طبعاً)، لا بل هو دستور هذه العـلاقة الأساسي. إن الفكر السامي يرى في العالم وجـوداً خلقه اللـه، فهـو موجود حقاً وصحيحاً. وعلى هـذا الأساس يكون الحـب المتبـادل بين المرأة والرجل حبـاً موجهاً نحو موجود يتمتـع بالوجود الحق لا نحـو صورة زائلة. وهذا الحب هـو صورة عن حب الإله لنا وحبنا للإله. إن

الحب الحقيقي هو حب الموجود حقاً، أي حب الموجود الأبدي، والإنسان في العقلية السامية هو هذا الموجود.

أ- البنيان الخارجي أو الشكلي للنشيد، إن النشيد في شكله الحالي قطعة واحدة فيها التفاتات حيرت عقل شراحه، وقرائه، فأحيانا يخيل لنا أن هناك فتاة اسمها الشلامية تتكلم، وأحياناً أن هناك فتيات يخاطبنها، وأحياناً أن هناك ملكاً يتكلم. وقد اثيرت فرضيات عديدة لشرح هذه الالتفاتات، وأهم هذه الفرضيات هي:

١- النشيد هو مجموعة أناشيد عن الزواج والحب والجمال أناشيد شعبية جمعها وهذبها مؤلف مجهول ونسبها إلى الملك سليمان.

والذي يدعم هذه الفرضية هو العقلية السامية التي لا تعنى بالتمييز بين الأنواع الأدبية وخصوصاً هذه العقلية في فطرتها الأولى. والكتاب المقدس، وكذلك القرآن الكريم دليل على ذلك، فكلاهما مجموعات من الآيات والحكم يتخللها الوصف والإرشاد وهي تجمع إلى جانب الحقائق الدينية، العبر الأخلاقية، والاعتبارات الفلسفية وغير ذلك. . . .

٢- النشيد هو حوار بين زوج هو سليمان الملك وزوجة هي الفتاة الشلامية، بدليل تغيير لهجة المتكلم، وهذا الحوار هو دليل على علاقة حب قوية تنقل الإنسان من الحب الإنساني إلى الإلهي.

ولكن هناك شخص آخر يمثل الزوج هو الراعي الذي يخاطب الفتاة الشلامية، فكيف نعلل ذلك.

٣- النشيد هو حوار روائي، أو مسرحية أشخاصها: الملك سليمان،

الراعي، فتاة، ومجموعة فتيات، وهذه المسرحية لم تكن معدة للتمثيل، فالساميون لم يعرفوا ذلك، ولكنها تنبئ بأن الأفكار كانت متجهة أنذاك نحو المسرح.

هذه الفرضية وضعها الأب بوجه مؤخراً وشرحها ونصها الأستاذ جيتون في أحدث طبعة لنشيد الإنشاد، وخلاصة المسرحية هي التالية: هناك فتاة من أصل لبناني مخطوبة لراع (والخطوبة معناها أنها قد عقدت زواجاً رسمياً، ولكنها لم تنتقل لبيت زوجها بعد). هذه الفتاة رآها جماعة من حاشية الملك سليمان، فنادوها، ودون أن تنبه صعدت إلى العربة، فقادوها إلى قصر الملك بجانب لبنان، وقد كانت موضوع إعجابه فأحبها وطلب منها أن يجعلها ملكة. ولكنها اعتذرت بلطف ثم رفضت بإباء، وأخيراً اضطر الملك أن يتركها تعود لخطيبها.

مثل هذه الحادثة (الراعية التي تفضل الراعي على الملك) معروفة لدى الجمهور خصوصاً الشرقي، ولو كان النشيد مجرد سرد هذه الحادثة لما كانت له هذه القيمة. ولكن سرد الحادثة – إذا كانت هناك حادثة واضحة – يتخلله تصوير شعري للحب والجمال لا يضاهيه أي تصوير آخر.

وقد يكون أن واضع النشيد فكر بشيء من ذلك، ولكنه لم يضع فكرته في إطار مسرحي، فطابع السفر العام هو الغنائي أو بالأحرى الإنشادي. والذي يطالعه ككل يلاحظ بسرعة أن تفسير (بوجه) وجيتون (وهو كما قلنا أحدث تفسير) يحمل طابع العقلية الغربية التي عزلت الشعر المسرحي عن الإنشادي، أما الشرقيون فلم يعرفوا شيئاً من ذلك. والحق أن النشيد قصيدة ترمز ضمناً إلى حادثة دون أن توضحها.

وقد بنى المؤلفان تحليلهما المسرحي للنشيد على أن الساميين كجمهور شعبي كانوا يستعيضون عن المسرح بالعرس الذي يدوم سبعة أيام وتتخلله مشاهد مسرحية وإنشاد شعري وغير ذلك . ولكنهما يريان من جهة ثانية بأن اتجاه السامي نحو الحياة الداخلية كان يخفف من قيمة الحوار – هو أصل المسرح – أو يحوله إلى اعتبارات دينية كما في سفر أيوب ، أو إلى نبرات عاطفية كما في النشيد . وهذا الرأي الأخير صحيح .

على كل لنحاول تحليل أشخاص النشيد .

٣- أشخاص النشيد:

آ- الشلامية (أو الشولمية): تمتاز بالعفوية والجمال والنضارة والحس العميق بقيمة الحب والجمال ، ورد الفعل الطبيعي والسليم ، وتبدو لأول وهلة وكأنها طائشة:

«التمست حبيبي فما وجدته ودعوته فلم يجبني . صادفني الحراس الطائفون في المدينة فضربوني وجرحوني ، وحراس الأسوار رفعوا إزاري عني . استحلفكن يا بنات أورشليم إن وجدتن حبيبي أن تخبرنه بأن الحب أسقمني» .

وتقول أيضاً مشيرة إلى الطريقة التي أتت بها إلى قصر الملك «نزلت إلى جنة الجوز لأنظر إلى ثمر الوادي وأرى هل أزهر الكرم ونوّر الرمان . ولم أكد أعي إلا ورغبة في نفسي قادتني إلى عجلة عميناذب (ملك الشعب)» .

ولكنها سرعان ما تتوب لنفسها ، إذ عندما يقول الملك

«فمك كخمرة عذبة» .

تجيبه بسرعة «خمرة تنسكب لحبيبي ، وتنزلق عن شفاه الكهل» .

وشعورها بجمالها وبقسوة أهلها عليها كفتاة طائشة ، هذا الشعور قوي جداً ودقيق فهي تقول:

أنا سمراء لكني جميلة يا بنات أورشليم كاخبية قيدار ، كسرادق سليمان ، لا تلتفتن لسوادي فإن الشمس قد لوحتني . قد غضب علي بنو أمي فجعلوني ناطورة للكروم ، أما كرمي فلم أنطره ، أخبرني يا من تحبه نفسي أين ترعى وأين تستريح أغنامك عند الظهيرة . لماذا أكون كهائمة إثر قطعان أصحابك . أنا وردة الشارون وسوسنة الوادي» .

ب- الملك يبدو سليمان في النشيد بكل أبهته ونبله ورفعة حسه بالجمال وشهوانيته ، فهو يقول:

«لقد شبهتك يا حبيبتي بفرسي وقد ربطت بعجلات فرعون . ما أجمل خديك بسموط وعنقك بخرز . سنضع سموطاً من الذهب مع جمان من الفضة» .

فتجيبه الشلامية:

«حبيبي باقة مرلي ، حبيبي عنقود فاغية لي في كروم عين جدي»
ويقول:

«عيناك كحمامتين من وراء نقابك ، وشعرك كقطيع معز يبدو من جبل جلعاد . أسنانك كقطيع مجزوز قد طلع من الاغتسال كل واحدة منه متئم وما فيه عاقر . شفتاك كسمط من القرمز عذب . خداك كفلقة رمانة من وراء نقابك . عنقك كبرج داود المبني للسلاح الذي علق فيه ألف مجن جميع تروس الجبابرة» .

ولكنه من جهة ثانية ملك يبدو ذليلاً أمام الراعية. ولذا عندما تداعبه الشلامية قائلة.

«وماذا ترى في الشلامية؟»

يجيبها:

«ما أجمل خطواتك بالحذاء يا بنت الأمير، عنقك كبرج من العاج، وعيناك كبركتي حشبون عند باب بنت الجماعة، وأنفك كبرج لبنان الناظر إلى دمشق. رأسك عليك مثل الكرمل، وشعر رأسك كالأرجوان. الملك قد قيد بخصل شعرك».

فتجيبه:

«أنا لحبيبي وأشواقه لي، هلم يا حبيبي لنخرج إلى البساتين، ولنبت في الضياع فنبكر إلى الكروم وننظر هل أفرخ الكرم وهل تفتحت زهوره وهل نوّر الرمان... من لي بك كأخ قد رضع ثدي أمي فأجدك في الخارج وأقبلك بغير أن يلحقني ذم، ثم آخذك وأدخل بيت أمي أنت تعلمني وأنا أسقيك الخمر المطيبة وعصير رماني».

جـ - الراعي: يبدو الراعي (خطيب الشلامية) كشاب قوي، يترك قطيعه ويلحق بها إلى قصر الملك وقلبه يخفق، يناديها:

«هلمي معي من لبنان أيتها العروس انظري إلي من رأس أمانة، من رأس سنسير وحرمون، من مرابض الأسود وجبال النمور، قد خليت قلبي،

يا أختي ، يا عروسي ، قد خلبت قلبي بنظرة منك ، وبقلادة عنقك ، ما ألطف حبك يا أختي العروس .

فتجيبه:

«كنت نائمة وقلبي يقظ ، فإذا بصوت حبيبي قارعاً أن افتحي لي يا أختي ، يا حبيبتي ، يا حمامتي ، أيتها الكاملة ، فإن رأسي قد أمتلأ من الندى ، وغدا ترى من قطر الليل . - قد نزعت قميصي فكيف ألبسه ، وقد غسلت رجلي فكيف أوسخها ، حبيبي أرسل يده من النافذة فتحركت له أحشائي . قمت لأفتح لحبيبي ، وكانت يداي تقطران مراً وأصابعي تجري بالمر على مقبض المزلاج . ففتحت لحبيبي لكن حبيبي انصرف ومضى» .

٤- المعنى السياسي والأخلاقي للنشيد

آ- **المعنى السياسي.** لقد اختلف شراح النشيد في تاريخ وضعه ومنذ أن بدأ النقد التاريخي العلمي ، لم يعد أحد يأخذ بالنظرية القديمة القائلة بأنه لسليمان .

والأمر الذي لا شك فيه هو أن النشيد في الأصل من الغناء الشعبي ، بدليل أن أسلوبه هو الأسلوب الشرقي ، أو السامي في وصف العروس ، وعلى الأرجح أنه كان ، كما قلنا ، مجموعة أغان شعبية تردد في الأعراس .

ولكن في أي تاريخ جمعت هذه الأناشيد في كتاب واحد؟ إن قضية جمع هذه الأناشيد ذات أهمية كبرى ، لأنها تدل على اتجاه العصر الذي جمعت فيه من الوجهة السياسية والوجهة الأخلاقية .

ويرى جيتون وبوجه في طبعتهما التي أشرنا إليها أن النشيد كتب في القرن الثالث قبل الميلاد . ويستندان في هذا الرأي إلى دراسة لغوية دقيقة ، وإلى تحليل

التفكير السياسي والتفكير الأخلاقي. فيريان بأنه لم يكن من الممكن لفتاة قروية من لبنان أن تتحدى ملكاً في عصر داود أو سليمان أو ما بعدهما، أي في عصر كانت الفردية ضعيفة، والسلطة الملكية سلطة إلهية.

أما بعد الرجوع من سبي بابل، فكانت الأفكار قد تقدمت ومعها الفردية، وما يرافقها من أفكار كالحرية والمساواة.

ب- المعنى الأخلاقي: إن المعنى السياسي ليس إلا مظهراً من مظاهر الأخلاق. فلندرس إذن التقدم الأخلاقي في النشيد.

١- وضع المرأة: من المعروف أن المرأة كانت تشرى عند الساميين القدماء، ولا يزال هذا التقليد معروفاً في بعض البلاد العربية. وكان الطلاق مباحاً عند الإسرائليين، ولكنه لم يكن متيسراً إلا للاغنياء، لأن طلاق المرأة معناه خسارة ثروة (ثمنها). ولما احتك الإسرائليون باليونان وبالشعوب المجاورة، كثر الطلاق حتى أصبح داء اجتماعياً فاتكاً كما في الغرب في أيامنا. ولذا قام الأنبياء والمصلحون يدعون إلى الرجوع إلى التقاليد الأولى.

نعم كثر الطلاق ولكن في الأوساط البورجوازية، أما العائلات الشعبية فقد بقيت محافظة على أخلاقها، بدليل أن أن الكتاب المقدس يسرد قصصاً شعبية تدل على طهارة العائلة ووحدتها وإنسجامها كما في سفر طوبيا وفي النشيد.

وفي مثل هذه العائلة يتجلى الحب الزوجي بأعلى معانيه، إذ يصبح رابطة أبدية تربط الرجل بالمرأة أمام الله «ما جمعه الله لا يفرقه إنسان».

إن كل النشيد يدور حول هذه الفكرة وهي شعور المرأة بشخصيتها، وبالتالي بضرورة محافظتها على عهدها.

وبهذا المعنى يقول سليمان للشلامية:

«أنت رهيبة كصفوف تحت الرايات»

وهي تقول عن نفسها «أنا سور»

ولنلاحظ أيضاً الكلمات المستعملة في مخاطبة المرأة «يا صديقتي» «يا أختي» والتشابيه «رأسك عليك مثل الكرمل».

وترد الشلامية بإباء على سليمان إذ تقول:

كان لسليمان كرم ببعل هامون فسلم الكرم إلى النواطير على أن يؤدي كل منهم ألفاً من الفضة عن ثمره. لك ألف يا سليمان ولنواطير ثمره مئتان. أما أنا فكرمي الذي لي هو أمامي.

وفي النشيد إشارات صريحة إلى حصانة الفتاة

«أنا سور وثدياي كبرجين منذ أن نلت حظوة في عينيه»

«أختي العروس جنة مقفلة، ينبوع مقفل وعين مختومة»

أ- حرية الانتقاء، ينتج عما تقدم إن المرأة كانت حرة في انتقاء زوجها، ومتى كانت حرة فهي تفضل أن يكون من طبقتها الاجتماعية. ولذا تذهب جهود سليمان عبثاً إذ يحاول أن يغري الشلامية بالذهب والسلطان.

وتعجب بنات أورشليم من هذا العناد، وتسأل للشلامية ما فضل حبيبك.

فتجيبهن، وفي الجواب دليل على أنها تفضله من القرية، وترى فيه أميراً.

حبيبي نضر وقرمزي ، علم على ربوة ، رأسه نضار ابريز وغدائره كسعف النخل حالكة كالغراب . عيناه كحمامتين على أنهار المياه تغتسلان باللبن ، خداه كروضة أطياب . . . طلعته كلبنان وقوامه كالأرز .

٥- معنى الجمال والحب في النشيد. إن النشيد ليس سفراً فلسفياً بل هو قصيدة كل كلمة منها أغنية للحب والجمال ، ولذا فكل تحليل يفقد قيمته . والذي يعنينا من هذا التحليل هو أن نبين الاتجاه السامي في فهم الجمال والحب ، ونقارن بينه وبين الاتجاه اليوناني .

آ - الجمال: إن أول ما يسترعي الانتباه في النشيد هو أولاً أن الجمال الذي يتكلم عنه ليس معنى مجرداً ، بل هو شيء واقعي نتمتع به بكل الحواس وبالنفس ، أو يتمتع به الإنسان ككل ، ثم إن الجمال ليس غاية بذاته ، بل هو وسيلة للحب ، أو هو والحب شيء واحد . إذاً اتجاه النشيد عكس اتجاه أفلاطون .

والواقعية نزعة سامية نراها في القرآن الكريم ، وفي الكتاب المقدس وفي الشعر الجاهلي . وتظهر هذه الواقعية في وصف الطبيعة ، إذا يتمتع الإنسان بالجمال فيها بكل حواسه الذوق: استهووني بأقراص من الزبيب . تودعوني بالتفاح الشم: الناردين ، المر ، الأطياب «حبيبي باقة مر لي»

السمع والبصر: يا حمامتي التي في تخاريب الصخر وفي خفايا المعاقل أريني محياك ، أسمعيني صوتك .

جمال الطبيعة كطبيعة: اقنصوا لنا الثعالب الصغار التي تتلف الكروم فإن كرومنا قد أزهرت – قد ظهرت الزهور في الأرض ووافى آدان القضب

وسمع صوت اليمامة في أرضنا . التينة أخرجت تينها ، والكروم أزهرت وأفاحت عرفها .

وجمال المرأة أبرز من جمال الطبيعة ، لا بل كلاهما واحد ، فكأن الجمال الحق هو الانسجام بين الإنسان والطبيعة .

قامتك مثل النخلة ، وثدياك مثل العناقيد .

«إن حبك ألذ من الخمر ، وعرق أدهانك فوق جميع الأطياب شفتاك تقطران شهداً أيتها العروس وتحت لسانك عسل ولبن وعرق ثيابك كعرق اللبان» .

«من هذه الطالعة من القفر كعود من بخور معطرة بالمر واللبان» وجمال الرجل موضع إعجاب ، وتقدير لا يقل عن تقدير اليونانيين «ساقاه عمودا رخام موضوعان على قاعدتين من إبريز» ، وطلعته كلبنان .

والجميل في هذا الوصف هو التشبيه الطويل ، إذ يستنفد المؤلف كل جمال الطبيعة في عبارته .

ب- الحب: إن الحب في نظر الساميين ليس وسيطا بين الإنسان والآلهة ، كما يرى أفلاطون في المأدبة ، وليس نزعة كامنة في صميم الكون ، كما يرى أرسطو ، لكنه قوة ونار ونور كما يقول مؤلف النشيد: «إن المحبة قوية كالموت والغيرة قاسية كالجحيم . لهيبها لهيب نار ولظى للرب . المياه الغزيرة لا تستطيع أن تطفئ المحبة والأنهار لا تغمرها ولوبذل الإنسان جميع مال بيته ثمناً للمحبة لا حتقر احتقاراً» .

من هذه العبارة ومن مجموع النشيد، نقدر أن نعرف معنى الحب عند الساميين القدماء.

١- المحبة قوة إلهية توحد بين القلوب، وبصورة خاصة بين الزوج وزوجته، توحيداً أبدياً، ولذا من جهة لا معنى للطلاق لأن الارتباط بالحب شيء إلهي، ومن جهة ثانية لا معنى للمحبة بين الرجل والمرأة بدون زواج. وبتعبير آخر الزواج ليس مجرد اتفاق اجتماعي، قابل للانحلال، بل هو رقي في العلاقة من درجة (هي الدرجة الاجتماعية) إلى درجة أسمى (هي الإلهية).

٢- الحب والغيرة شيء واحد، الأول هو المظهر الإيجابي، والثاني هو المظهر السلبي.

٣- لا يدرك الإنسان معنى الجمال إلا مع الحب كرابطة إلهية، ولذا نرى الشلامية تعرض عن كل ما يقدمه لها الملك، فلا تطري مواعيده، ولا مرة، لأن كل ما للملك ليس جميلاً بالنسبة إليها.

٤- الحب هو الرجوع إلى العفوية الأولى، إلى الطهارة، أي إلى سنة الرب الأساسية، عندما خلق الإنسان وعلمه الأسماء (المعاني الأساسية للوجود).

وهناك ناحية أخرى يجب ألا تفوتنا في النشيد، وهي الناحية التحليلية بالمعنى الحديث للكلمة.

إن النشيد ليس، كما قلنا، تحليلاً علمياً، ولا فلسفياً - والساميون لم يعرفوا الفكر التحليلي - بل هو حالة نفسية تحتوي على كل ذلك بشكل ضمني.

وهذا ما نلاحظه في سياق النشيد، فهو يتغنى بالحب والجمال في أول تفتحهما، إذ يشعر المرء بأن الحب قريب منه، وبذات الوقت بعيد. فما أن يأتي المحب حتى يغيب «فتحت لحبيبي لكن حبيبي انصرف ومضى» - «أين ذهب حبيبك أيتها الجميلة في النساء».

وكل ذلك دليل على بزوغ العاطفة، وما يرافقها من تبجح.

«استحلفكن يا بنات أورشليم إن وجدتن حبيبي أن تخبرنه بأن الحب أسقمني».

وعندما يطرق الحبيب باب الشلامية تقول:

«قد نزعت قميصي فكيف ألبسه، قد غسلت رجلي فكيف أوسخهما؟»

جـ - الحب الصوفي: هل النشيد سفر رمزي؟ هل له ظاهر وباطن؟ (في ظاهره حب إنساني، وفي باطنه حب إلهي). هل هو سفر صوفي؟ لقد قلنا سابقاً بأن المتصوفة في المسيحية - خلال كل العصور حتى القرن التاسع عشر وأيامنا - استعاروا مفرداتهم وتشابيهم منه، لا بل منهم - خصوصاً في القرون الوسطى - من فسره تفسيراً رمزياً ورأى فيه سفراً صوفياً.

إن التفسير الرمزي كان شائعاً في العصور القديمة كلها، ولكن - يتساءل الأستاذ جيتون - هل الرمز واضح في النشيد؟ كلا! ولكن لماذا تعرفت الصوفية المسيحية إلى ذاتها في النشيد؟ لماذا استعارت لغته؟

وهنا يضيف الأستاذ جيتون الملاحظات التالية:

١- إن التفسير الرمزي كان عند الأقدمين بمثابة التفسير التطوري عندنا، وعلى هذا الأساس علينا أن ندرس النشيد كمرحلة من مراحل تطور الحياة الأخلاقية عند الشعوب السامية القديمة. والنشيد - كما رأينا - يبين لنا نمو الفردية، ونمو الحب الزوجي كاتحاد أزلي أمام الله، عند هذه الشعوب.

٢- إن كل مؤلف تتبناه البشرية، أي يبقى حياً بعد وفاة مؤلفه، يتضمن معنى عميقاً، معنى متصل بصميم النفس. وإذا كان النشيد لا يزال حتى الآن يقرأ، أو بالأحرى لا يزال حتى الآن مصدر إلهام للشعر والفلسفة والصوفية، ومصدراً للحب وللجمال فلأنه يحتوي على ما هو أعمق من علاقة الرجل بالمرأة في ظرف تاريخي معين. إنه تعبير عن الحب في معناه الخالدة، أي كاتحاد بالمطلق. وهذا هو المعنى العميق للكلمة في النشيد التي ذكرناها سابقاً «المحبة قوية كالموت - المياه الغريزة لا تستطيع أن تطفئ نار المحبة».

٣- إن الشعوب السامية كلها قد رأت في الحب الإنساني رمزاً للحب الإلهي، أي حب الإله للإنسان ولذا استعارت كل تشابيهها عن الحب الإلهي من الحب الإنساني.

وبهذا المعنى يقول الكتاب المقدس إن الله غيور، أي يغار على أبنائه كما يغار المحب على محبوبه.

وهذه الملاحظة الأخيرة مستمدة من روح الكتاب المقدس ومن صميم الأدب السامي، وقد أشار إليها كل شراح هذا الكتاب. واسم الكتاب المقدس «العهد، العهد القديم، العهد الجديد» خير دليل على ما نقول.

وفي نبوءة هوشع كلمة واضحة بهذا الموضوع: «في ذلك اليوم قد سميتني رجلك لا بعلك (البعل اسم العبودية للظلم وبالتالي لإ بليس) فإني أزيل اسم البعليم من فيها فلا تذكر من بعد بأسمائها. . . وأتزوجك إلى الأبد، اتزوجك، بالعدل والحكم الرأفة والمراحم، أتزوجك بالأمانة فتعرفين الرب». والعهد الجديد طافح بالكلمات التي تقول عن المسيح إنه العريس، وعن الشعب إنه العروس.

والخلاصة أن الشعوب السامية قد عبرت عن الحب الإلهي بتشبيه العروس والعريس، وهذا التعبير قد أخذه عنها الغربيون في الأدب والشعر والتصوف. ولذا كانت عندها الفتاة البكر (العذراء) رمزاً للحالة النفسية الأقرب من الكل إلى الرب.

بقي علينا أن نرد على فكرة قد تعرض لذهن الإنسان في عصرنا، ولذهن كل مثقف قرأ فرويد ولوبا (Leuba) وغيرهما ممن حاول تفسير الصوفية تفسيراً جنسياً وهي: ألا يمكن أن يكون التصوف تعويضاً عن نقص جنسي، أو تصعيداً وتحويلاً لغريزة مكبوتة؟

على مثل هذا الاعتراض، نبدي الملاحظات التالية:

١- **مبدأ أول:** إن الأعلى لاينتج عن الأدنى، فالغريزة الجنسية إذا تركت لذاتها تجعل من الإنسان حيواناً، ولا يمكن للحالة الحيوانية أن تشف عن سمو في العاطفة ودقة في التفكير كما عند المتصوفة.

١- **مبدأ ثان:** إن كل حالة نفسية عالية وكل تجربة روحية عميقة تصل بالإنسان إلى صميم النفس حيث يلمح الإنسان المطلق، نقول إن كل حالة من

هذا النوع تكاد تكون محاذية للانحراف. فكما أن قمة الجبل تطل على المنحدر، فكذلك النفس في أوج توترها تكاد تهوي في مزالق الجسد.

٣- مبدأ ثالث: إن كل إنسان يقرأ سفراً من التفكير العالي، ينظر إليه بمنظاره الخاص، ويرى فيه ما يتفق مع حالته النفسية الخاصة. فكما أن النفس التي سودتها الغرائز الدنيئة ترى العالم أسود، وكذلك النفس الصافية، ترى الجمال في العالم كله، ولذا كان بإمكان القارئ أن يقرأ النشيد (كما في كل سفر يحمل معنى عميقاً) ما يتفق ومزاجه الخاص. المتعبد عبادة، والصوفي تصوفاً، وهكذا...

وهذا دليل على أن النشيد يحمل معنى أبعد وأعمق من كل تفسيراته. فالنشيد يبدأ بالواقعية المستغرقة، ويرقى حتى يحلق إلى آفاق الحب الإلهي. ولكنه يبقى في مجموعه إشادة بالحب الطاهر كنزعة إلهية تربط الإنسان بالطبيعة وبالإنسان وبالتالي بالإله. فهو مغمور بجو إلهي متجل على شكل حب إنساني، كله جمال وفتنة.

وهنا يبدو الفرق جلياً بين العقلية السامية والعقلية اليونانية، فأفلاطون قد فرق تفريقاً كلياً بين الغريزة وعالم الملأ الأعلى. أما مؤلف النشيد فرأى في الوجود كله وحدة، لا كوحدة أرسو، (وحدة الوجود ونقطة ارتكازه المحرك الأول) وحدة مقفلة، ولكن كوحدة فيها أفراد متميزون يحبون بعضهم البعض لأن خالقهم فيض لا ينضب من الحب. ولذا كل شيء في الوجود يحمل معنى إلهياً في نظر مؤلف النشيد، حتى الغريزة ذاتها.

وبهذا المعنى يكون النشيد تعبيراً عن بهاء الإلهي متجلياً في الإنسان. وهذا

التعبير شعري لا فلسفي، شأنه في ذلك شأن كل الفكر السامي الذي لا يميز بين المعاني، أي لا يجرد.

ونختتم هذا البحث بكلمة باسكال إذ يقول: نولد وفي قلبنا معنى عن الحب ينمو مع نمو الفكر، وهذا المعنى يدفعنا إلى حب كل ما هو جميل، دون أن نعرف ما هو هذا الذي نحبه.

هذا وإن كان الإنسان يحاول أن يملأ فراغ نفسه بكل شيء، فقلبه أوسع من أن يرضى بأي شيء كان، ولذا تراه يتجه نحو ما يشبهه. وهذا ما يدفعه إلى حصر الحب في الجنس الآخر.

وكلمة باسكال هذه تشير بوضوح إلى أن معنى الحب أوسع من معنى حب المرأة، فهو شامل كمصدره أي كالإله، ولكن الإنسان مضطر إلى أن يخصصه في شخص معين.

وقد يكون هذا الذي قصده مؤلف النشيد.

على كل يظهر بشكل جلي أن الحب والصلاة شيء واحد في هذا السفر الخالد.

القسم الثالث

المحبة في فترة الانتقال من العصور القديمة إلى العصور الوسطى

قد تكون فترات الانتقال أهم ما يجب على مؤرخ الفكر أن يعنى به، إذ فيها يحصل التلاقي بين الأفكار القديمة والأفكار الجديدة، ويحصل بالتالي الالتباس.

وقد تكون الفترة الممتدة من انهيار الحضارة اليونانية حتى قيام حضارة القرون الوسطى أهم هذه الفترات، إذ مهما كان رأينا في العصور الوسطى فلا نقدر أن ننكر بأن هذه العصور هي التي انبثقت منها الحضارة الحديثة. وتزداد أهمية هذه الفترة بالنسبة إلينا إذا لاحظنا أن نقطة التلاقي كانت هذه البقعة من البلاد العربية التي تشمل مصر وسوريا والعراق، ففيها انتشر الفكر الإغريقي بعد أن جلا عن موطنه الأصلي، وفيها ظهرت المسيحية، ومنها انطلق الإسلام، وفيها نبتت وعاشت الديانة الإسرائيلية.

لنلاحظ الأحداث التاريخية الأربعة التالية:

١- في القـرون السابقة للميـلاد كان الكتاب المقدس (التوارة) قد تكامل وأصبحت وجهة نظر الإسرائيليين واضحة .

٢- في القـرن الأول للميلاد وضعت الكتب الأساسية للمسيحية (الإنجيل والرسائل) .

٣- في القـرون الأولى بعـد الميلاد وضعت الفلسفـة الأفلاطونية الجديدة وهي امتداد للفسلفة اليونانية .

٤- في القرن السابع للميلاد ظهر الإسلام وانتشر .

وهـذه الاتجاهـات كلها تلاقت وامتزجت فنتجت عنهـا أفكار كثيرة هي التي نبتت منها الحضارة الحديثة .

ولا يعنينا في دراستنا هذه أن نحلل كل الأفكار التي نشأت وكيف نشأت ، فمثل هذا العمل يتخطى حدود دراستنا . بل يعنينا أن ندرس فكرة المحبة في نموها من الإغريق إلى الفكر الأوروبي في العصر الوسيط .

وهنا علينا أن ننتبه لنقطة مهمة بالنسبة لتحديد موضوعنا ، وهي أن دراستنا فلسفيـة ، أي تتنـاول معنى المحبـة ودوره في المذاهب الفلسفيـة . ومن البين أن الكتب الدينيـة المسيحية ليست كتباً فلسفية ، ولكنها تضمنت معنى كان له تأثير كبير في الفلسفة هو معنى المحبة . وقد كان هذا المعنى بمثابة بذرة عليها أن تنبت في أرض ذات طابع معين ، أي في بيئة اجتماعية لها مميزاتها . وهذه البيئة كانت الأفـكار اليونانية ، أو بالأحـرى أفكار الأفلاطونية الجديـدة قد سيطرت عليه . والفلسفـة الإغريقية نظرة كاملة في الوجـود مرتبة في أطر فلسفية صاغتها جهود

مفكـري الإغريق طيلة عشرات السنين . فما كان موقف الفكرة المسيحية منها؟ وكيف حصل التماس؟ وما الذي نتج عنه؟

هل بقيت الفكرة المسيحية كما هي أم طرأ عليها شيء من التغيير؟

هذا مـا سنبحثه الآن . وسنهمد بفصل نشرح فيـه المعنى المسيحي للمحبة ونقارن بينه وبين المعنى الإغريقي .

الفصل الأول

المعنى المسيحي للمحبة
مقارنة بينه وبين المعنى الإغريقي

ليس معنى المحبة في المسيحية فكرة من جملة أفكار أخرى، بل هو المعنى الأول، أو الينبوع الذي يصدر عنه الوجود (الله محبة) بكل اتجاهاته: القيم الأخلاقية، مبادئ الوجود، الوجود الشخصي (الذات أو الأنا) والمادة ذاتها. ومعنى المحبة هو نقطة تلاقي المذاهب المسيحية كلها على اختلاف أنواعها. ولذا فتاريخ المسيحية الداخلي هو تاريخ نمو هذا المعنى، أي تاريخ مختلف الأشكال التي اتخذها بتمازجه مع العقليات المختلفة في الزمان والمكان.

والذي يعنينا بشكل خاص الآن هو التلاقي بين المعنى اليوناني للمحبة والمعنى المسيحي، فقد كان التناحر بينهما قوياً. على ما يرى الأستاذ فيجرن «إذ أن كلا منهما نشأ على حدا، وصدر عن حدس في الوجود خاص، ثم تلاقيا فكانا مرة يمتزجان، ومرة يفترقان، طوراً يناضل كل منهما ضد الآخر، وطوراً يتهادنان». ومن يتتبع تاريخ الأدب الغربي بشكل خاص يلاحظ ذلك واضحاً. وقد لا يكون أدل على تنافرهما - إذ يلتقان - من مؤلفات أندره جيد.

فلنحدد كلا منهما بالنسبة للآخر.

١- المعنى الإغريقي للحب: لكلمة حب ومحبة ثلاثة معان عند الإغريق:

١- أيروس Erôs

٢- فيليا philia

٣- أغبي Agapé

فكلمة أيروس Erôs تشير إلى الحب كهوى أو رغبة عنيفة في امتلاك شيء لسنا بحائزين عليه، ولذا يـقول أفلاطون عن الحب أنه جنون. والواقع لو تأملنا في تاريخ الإغريق قبل أفلاطون وبعده لوجدنا أن فكرة Erôs كانت فكرة دينية وصوفية بذات الوقت. وفي الديانة الأورفية Orphisme كان (Erôs) بمثابة إله شعبي، وكانت هناك اجتماعات سرية تعقد ولها صفة دينية، وفيها يشربون ويقومون بمختلف أنواع الدعارة، على ما يظهر. وما المأدبة التي يصفها أفلاطون في كتابه الذي يحمل هذا العنوان إلا الصورة الواقعية (الأرستقراطية) لهذه الاجتماعات الشعبية - الدينية. والذي يتضح لنا مما تقدم أن الحب Erôs بمعنى . الرغبة الجامحة - يحمل معنى جسدياً واضحاً. ولذا امتزج العنصر الصوفي بالعنصر الجسدي، والنشوة الصوفية بنشوة الخمرة وما شابهها من اللذات الجسمية. وقد كانوا يبعثون هذه النشوة بالحركات والموسيقى، فكأنهم بذلك - وهذا هو الواقع - يحاولون التقاط هذه القوة الإلهية المنبثة في الكون والتي يجسمونها باسم أوديونيزوس.

والواقع أن الصوفية - أعلى تجربة إنسانية - معرضة دوما لمثل هذا الوضع إذ أن الإنسان يهوى بسرعة من أعلى القمة إلى أدناها. وهذا واضح في تاريخ الشعوب كلها.

والذي يسترعي انتباهنا في العقلية اليونانية وفي الفلسفات التي تعبر عنها (أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم) هو هذا الإلحاح على دور (النزعة: الكون نزوع). فهذا الإلحاح يدل على فهم عميق للوجود. ولكن ألا تختلط في مثل هذا الوضع النزعة الجسمية بالنزعة الروحية؟ وكيف يحصل التمييز بينهما؟

إن محاولة مثل هذا التمييز هي التي انتهت إليها فلسفة أفلاطون، وهي بذات الوقت تعرض أفلاطون لمثل كلمة جيتون التي أشرنا إليها (بقي أفلاطون فوق الحب أو دونه). فأفلاطون يثور على انحطاط الحب إلى مستوى الجسد فيسعى ليفصله عن الجسد فصلاً نهائياً ويرقى به إلى المستوى الروحي الخالص: المثل.

ولكي تتضح لنا فكرة Erôs بكل جلائها علينا أن ننتبه لناحيتين من مناحي العقلية اليونانية:

الأولى هي أعلى مستوى عند اليونانيين هو المستوى العقلي الذي يحصل بتأمل المعقول فالـ (Nous = بصيرة) أداة الوصول إلى الـ (Noésis = المعقول) والمعقول غير شخصي.

الثانية وهي نتيجة للأولى أن المعقول مستقل بذاته (المثل عند أفلاطون والمحرك الأول عند أرسطو).

فهل بإمكان النزعة أن ترقى إلى هذا المستوى؟

هذا ما تنكره الفلسفة المسيحية كما سنرى.

أما **فيليا** (philia ومنها philantropie في اللغات الغربية: النزعة الإنسانية أو حب الإنسان) فمعناها الصداقة، أو العلاقة الاجتماعية التي تقوم على الواجبات المتبادلة. و (philia) هي قضية العلائق الاجتماعية في مجتمع ارستقراطي. وليست العلاقة الزوجية إلا نمطاً من أنماط الصداقة. ولكي نفهم هذه النظرة علينا أن نذكر الوضع الاجتماعي عند الإغريق في أيام أفلاطون. فالمرأة لم تكن معتبرة كشخص له قيمته الشخصية بذاته إذ أن الإغريق لم يصلوا إلى مثل هذا المستوى في فهم العلاقة الزوجية. أضف إلى ذلك أن الأسرة بالمعنى الذي فهمه الساميون لم يكن معروفاً لديهم، بل كانت الأسرة جزءاً من الكيان السياسي، وكان الزواج خاضعاً لأغراض اجتماعية وسياسية. وبكلمة مختصرة نقول إن العلاقة الزوجية لم تكن غاية بذاتها بل وسيلة، ولذا لم تكن قائمة على عاطفة الحب وكان بالتالي من الطبيعي أن يلحقها اليونانيون بالصداقة. فالعلاقة القائمة بين سقراط وتلاميذه – وهي علاقة صداقة خالصة – أعلى في مراتب الحياة الروحية من العلاقة بين الرجل والمرأة وبين أفراد الأسرة الواحدة. وإذا لاحظنا أخيراً أن سقراط كان قبيح الهيئة ندرك أن الصداقة كانت روحية وأن معنى الجمال كان أيضاً روحياً.

أما أغابي(Agapé) التي تبنتها المسيحية فلم تسترع كثيراً انتباه اليونانيين. وقد كانت تشير بالأصل في لغتهم إلى الانفعال. ولكن التوارة استعلمتها بالمعاني التالية: الاكتفاء بأمر إذ يجد الإنسان فيه ما يكفيه، حب الإنسان لأمر ما لأنه بمثابة إكمال لنقص يشعر فيه. وتفيد أيضاً الاكتفاء والركون إلى الشيء المحبوب. وفي كل حال كلمة (Agapé) ذات معنى عقلي يتضمن الهدوء والسلام بعكس(Erôs) التي تشير إلى نزعة لا ترتوي.

فما هو المعنى الذي أعطته المسيحية لهذه الكلمة؟

كي نفهم معنى المحبة المسيحي، علينا أن نلاحظ هذا المعنى في التوارة بشكل عام وفي نشيد الإنشاد بشكل خاص.

يلخص المعنى اليوناني بفكرة الارتقاء (الديالكتيك): نزعة الأدنى نحو الأعلى. أما المعنى المتضمن في النشيد فهو موجه نحو الانتقاء (الانتخاب) ولذا يقرنه النشيد بمعنى الغيرة (الغيرة قاسية كالجحيم). ذلك أن الانقتاء يفترض فكرة (التملك)، فالإنسان الذي ننتخبه يصبح ملكاً لنا، ولكننا بذات الوقت نصبح أيضاً ملكاً له. وهذا التملك اتحاد في الشخصية واتحاد في المصير يأخذ طابع الأبدية. ومن الواضح أن التملك يفترض الغيرة.

فالإنسان يختار صديقه وزوجته، والإله يختار من يشاء ليرفعه أو ليخلعه، ويختار الشعب الذي يريده ليجعل منه شعبه الخاص. وهذا الاختيار هبة مجانية أو لا مبرر له.

وبهذا المعنى نقول عن معنى المحبة أنه يتخطى معنى العدالة ومعنى القانون، فالعدالة تفترض المساواة (المكافأة بنسبة الاستحقاق، والعقاب بنسبة الذنب)، والعدالة قوام القانون.

أما المحبة فلا يعنيها أكان الشخص جديراً بحبنا أم لا، لأنها هبة مجانية. أو قل إن المحبة من مستوى أعلى من مستوى العقل.

ومع أن الفكر الإسرائيلي فهم أحد مناحي المحبة الهامة فقد بقي محصوراً ضمن نطاق ضيق. ذلك أنه يقيم العلاقة الإنسانية على أساس المحبة: محبة الغير؟ ولكنه يحصر هذه المحبة ضمن نطاق ضيق: الشعب الإسرائيلي.

أما الفكر المسيحي فيحطم الحدود (كونوا كاملين كأبيكم السماوي الذي يشرق بشمسه على الأخيار والأشرار) وبذلك يحول فكرة المحبة الإسرائيلية من فكرة محدودة إلى فكرة لا حدود لها، أو بالأحرى غير متناهية.

والواقع لو دققنا في معنى المحبة لوجدنا أنه يتضمن العناصر التالية:

١ – محبة الله لنفسه

٢ – محبة الله للإنسان

٣ – محبة الإنسان لله

٤ – محبة الإنسان للإنسان

٥ – محبة الإنسان لذاته.

فإذا ما قمنا بمقارنة بين هذه الاتجاهات في الفلسفات الثلاثة التي ندرسها اتضح لنا معنى المحبة بجلاء تام.

١ – محبة الله لنفسه وللإنسان في الفكر اليوناني الإله يحب ذاته ويقتصر في هذه المحبة على ذاته. وإذا كانت له ثمة علاقة مع الإنسان أو مع العالم فليست علاقة شخصية ولا علاقة محبة. إنما هناك في الإنسان وفي الكون (على ما يرى أرسطو) عنصر إلهي هو النزعة أو الشوق فالوجود كله يتحرك نحو الإله لأنه مزود بقوة الشوق. فكأن الشوق هو العنصر الإلهي في الوجود.

ويجب ألا ننسى بأننا عندما نتكلم عن الإله في الفكر اليوناني يجب أن نذكر دوماً أن فكرة الإله مغمضة وإن الإله غير شخصي.

أما في الفكر الإسرائيلي فالإله شخص متعال عن العالم وهو يحب الإنسان ولكن في حبه قسوة وغيرة زعيم عشيرة (عشيرة بمعنى الأسرة الكبيرة). ومع ذلك فقد خلق الإنسان على صورته ومثاله، أي زوده بالحرية والفكر. وواجب الإنسان الأول في التوارة هو المحبة، ولكن هذه المحبة فيها قسوة وغيرة ونطاقها محدود (محبة الإنسان لابن شعبه).

أما في الفكر المسيحي فالإله محبة، فهو يحب نفسه ويحب الإنسان والعالم، ومحبته كلها حنان ورحمة.

إن الفرق الأساسي من الوجهة الفلسفية راجع - كما قلنا - لفكرة الإله. فالإله هنا خالق من العدم، والخلق من العدم فعل محبة. والله خلق الإنسان وخلق المالدة أيضاً. ولذا فهو يحب الإنسان بشخصيته الكاملة، أي نفساً وجسماً.

٢- محبة الإنسان للإله: لا يمكننا أن نقول إن الإنسان يحب الإله عند الإغريق، بل هو يحب الجمال المطلق عند أفلاطون، وينزع نحو التشبه بالإله عند أرسطو، وينزع نحو الاتحاد المطلق عند أفلوطين. ذلك أن الحب عند اليونانيين وسيط تنتهي وساطته بإدراك الغاية منها.

ولكي ندرك موقف الإغريق هذا علنا أن ننتبه لأمرين:

١- فكرة الإله عندهم التي شرحناها سابقاً. وقد يكون الأوفق أن نبدل بكلمة (إله) كلمة (مطلق).

٢- فكرة الإنسان، من هو الإنسان في نظر الإغريق؟ إن الإنسان عند الإغريق - كالإله - جزء من العالم (Cosmos) لا وجود قائماً بذاته، له حريته

التي بها يقدر أن ينفصل عن كل شيء. أو قل إن ما نسميه اليوم (الأنا أو الذات)، أي الشخصية الإنسانية كوجود قائم بذاته ومستقل عما عداه، هذه الفكرة لم تكن معروفة عند الإغريق.

أما في الفكر السامي وفي الفكر المسيحي فالإنسان حرية، وهذه الحرية بإمكانها أن تنفصل عن كل شيء وأن تقاوم حتى الله ذاته – على حد تعبير القديس أوغسطين – أي أن نرفض نعمته.

ولذا فحب الإنسان لله هنا ليس مجرد نزعة تهيب به نحو ما هو أعلى منه، بل هو نزعة مرفوقة بحرية مطلقة. فبإمكان الإنسان أن يقاوم هذه النزعة، أي أن يرفض الحب الذي يهبه إياه الله، كما إن بإمكانه أن يقبله فالخطيئة هي مقاومة الله أو الكبرياء (الرفض المطلق).

٣- محبة الإنسان للآخرين ولذاته: لم يعرف الإغريق المشكلة التي نطلق عليها اليوم اسم التعارض بين الأنانية والغيرية، ذلك لأنهم لم يعرفوا معنى (الأنا).

إن ما نقصده اليوم بالمحبة هو أن المحبوب غاية بذاته لا وسيلة لشيء آخر، فالغيرية تقوم على أن نعتبر الغير غاية لا واسطة. أما الأنانية فتقوم على أن نعتبر (الأنا) غاية والغير وسيلة.

أما عند الإغريق فالأنا والغير وسيلة، والغاية هي الموجود الحق، أي المثل أو المطلق أو ما نطلق عليه اليوم في لغتنا اسم (الإله). ونقول على شكل مختصر إن الإنسان عند الاغريق ليس غاية بذاته. أما بالنسبة لنا فهو غاية بذاته. والمحبة

تقوم على أن ننظر إليه بهذا المنظار. ولذا فالمشكلة الكبرى التي كان على العصور الوسطى أن تحلها هي التالية: كيف يمكننا أن نوفق بين حب الذات وحب الغير وحب الله إذا كان للذات وللغير ولله قيمة مطلقة. ذلك إن الإنجيل صريح بهذا الموضوع فهو يساوي بين الثلاثة في الكلمة المعروفة: «الناموس يلخص بكلمة: إن تحب الله من كل قلبك ونفسك وأن تحب قريبك كنفسك».

والمحبة بهذا المعنى تتركز في التضحية، فإذا كنا نحب شخصاً لذاته وبمحبة حقة علينا أن نبذل في سبيله كل شيء حتى ذاتنا، أي ما لنا وحياتنا وأهم من كل ذلك كرامتنا، فأعلى أنواع التضحية هو التضحية بالكرامة.

لنقف قليلاً عند هذا الموضوع الأخير (علاقة الإنسان بالإنسان أو الأنا بالغير) فهو عصب مسألة المحبة، إن كل النظريات الفلسفية التي تهتم بهذا الموضوع ترجع إلى إحدى نظريتين:

الأولى: تقول بالتعالي، وبالتالي بدرجات الوجود، أو تقول بتعدد المبادئ، التي يتألف منها الوجود.

الثانية: تقول باتصال الوجود وبوحدة المبادئ التي يستند إليها.

ذلك أنه مهما يكن رأينا في المحبة فالمحبة علاقة (بين الإنسان والإنسان أو بين الإنسان والإله، أو بين الوجود والإله كما في فلسفة أرسطو)، وكل دراسة للعلاقة يجب أن تتناول بالدرجة الأولى العنصر المشترك بين طرفيها.

لنلاحظ بهذه المناسبة مرة أخرى اتجاه الفلسفةج اليونانية. فهي فلسفة تقول باتصال الوجود، وتقول بمعنى ما بوحدته. والعقبة الوحيدة التي تعترض فلسفة

وحدة الوجود في الفكر اليوناني هي المادة. ولكن أفلوطين يقلص من دور المادة حتى تصبح عائقاً يعترض رجوع النفس إلى موطن وجودها الحق. ومن ذلك فالنفس متصلة من الصميم عند أفلاطون وأفلوطين، بمصدر انبثاقها، أي بالمثل أو بالعالم المعقول. ولذا فالحب لا يجد في رقيه عائقاً سوى العائق الخارجي (المادة مثلاً، أو الظرف الاجتماعي، إلخ . .)

أما في الفكر السامي وفي الفكر الإسلامي فهناك انفصال بين النفس ومصدر انبثاقها (الإله) لأن الإله هنا متعال على العالم وخالق له، وهو الذي يتصل بالنفس برحمته، أي بفعل قدرته غير المتناهية. أما النفس فلا يمكنها أن تقوم بمثل هذه الخطوة الحاسمة.

ولذا كان التصوف من أصل إغريقي، أو بشكل أدق من أصل أفلوطيني. وطريقته من أصل هندي.

وهناك فروق أخرى لا مجال لذكرها تنجلي بشكل خاص في الصلاة، وفي خلق العالم من العدم وفي خلق المادة ودورها، إلخ . . .

أما في الفكر المسيحي فالمسألة أدق، وربما كانت غير واضحة تماماً. فالإله متصل بالإنسان وبذات الوقت منفصل عنه.

ينتج من ذلك إن طريق الحب في الفلسفة الإغريقية صاعد، فالإنسان يرقى بالحب إلى مصدر انبثاقه، ثم يستغرق فيه. ولذا فأساس الحب هنا هو النزعة، وكلمة (Erôs) – كما رأينا – تشير بشكل خاص إلى النزعة.

أما في الفكر السامي فطريق المحبة هابط، أي أن الإله هو الذي يحب

الإنسان، ويعلم الإنسان كيف يحبه (يحب الإله) وكيف يحب قريبه. ولذا غالباً ما تأخذ المحبة شكل رحمة.

وثمة فرق آخر كنا أشرنا إليه سابقاً وهو أن الإرادة والحرية – وبالتالي فكرة الشخصية – تلعبان دوراً أساسياً في الفكر السامي، فالخطيئة من عمل الإرادة، والخلاص من عمل الإرادة. أما في الفكر الإغريقي فدورهما ثانوي.

لننتقل الآن من الصعيد الإلهي إلى الصعيد الإنساني (المحبة كعلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان)، فعلى هذا الصعيد يظهر الفرق جلياً بين الاتجاهين.

ففي فلسفة تقول بوحدة الوجود نجد أن الاتصال بين الإنسان والإنسان حاصلاً من الأصل، وهو اتحاد في الصميم. ولكن مبدأ هذا الاتحاد ليس شخصياً. فالمحبة اشتراك في مصدر واحد وهو الإله أو المطلق. وإذا كان ثمة انفصال فمرجعه أسباب خارجية.

أما في فلسفة تبدأ بالتعالي وبفكرة درجات الوجود، وتلح على دور الإرادة والحرية، فالمحبة علاقة قوامها الإرادة، أو هي علاقة حرة. والحرية أداة اتصال كما أنها أداة انفصال. ثم أن الحرية تتجه بالمحبة إلى ذات مختلفة عنها، لا إلى مبدأ عام. فالنفس عند أفلاطون تحب الجمال لا الشخص الجميل. أما في فلسفة تؤكد على الشخصية فالمحبة تتوجه إلى الشخص وتعتبره ذا قيمة مطلقة، أو قائمة بذاتها.

ولذا فقوام المحبة هنا هو التضحية والتفاني. أما في الفكر اليوناني فقوام المحبة هو الاشتراك أو الاتحاد – كما قلنا – في جوهر واحد.

ولقد تأرجحت العصور الوسطى في الشرق والغرب بين الاتجاهين،

وكان على المفكرين أن يقفوا من الاتجاهين موقفاً واضحاً، إذا لم يتمكنوا من التوفيق بينهما. وهذا ما سنراه في دراستنا المقبلة.

وهذا التأرجح واضح في الفلسفة المسيحية كما سنرى.

والواقع أنه ما يزال قائماً حتى الآن، وخصوصاً أن الفلسفة استجلت، بعد سنوات طويلة من التفكير، كل نتائج الاتجاهين. ومن هنا نشأت مشكلة لها أهميتها في أيامنا هذه، هي مشكلة الاتصال بين الإنسان والإنسان. وهي واضحة في الفلسفة الوجودية.

وإذا لاحظنا بالإضافة إلى ذلك أن معنى المحبة أخذ في كل الفلسفات التي تحدثت عنه شكلاً صوفاً ودينياً ندرك أهمية الموضوع من الوجهتين النظرية والعملية. فأفلاطون استهدف إنشاء دين قوامه (Erôs)، دين يرفع من مستوى التدين الشعبي عند الإغريق ويرقى به إلى أفق عال.

وكذلك قل في المسيحية، فالمسيحية تعتبر الله محبة، أو – بتعبير أدق – فيضاً من المحبة لا ينضب. ولكن كان على الفلسفة المسيحية أن تحل مشاكل كثيرة منها بشكل خاص موقف الإنسان من فيض المحبة هذا.

بقي علينا أن ندرس كيف تلاقى المعنى الإغريقي مع المعنى المسيحي وماذا حصل بنتيجة تلاقيهما.

الفصل الثاني

- الحب عند أفلوطين

المبحث الأول

- من أفلاطون إلى أفلوطين

تطور الوجود في المدرسة الأفلاطيونية الجديدة

أفلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧) ق . م .

أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) ب . م .

عندما نتحدث عن أفلوطين ، علينا أن نلاحظ الأمور التالية:

١- ٥٥٠ سنة تقريباً تفصل بين أفلاطون وأفلوطين .

٢- قامت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية وفي البلاد المجاورة لها ، لا في البلاد اليونانية ذاتها . ذلك لأن الحضارة اليونانية كانت قد انهارت وانتقل زمام الأمر إلى روما . ولكن أثينا بقيت محافظة على مكانتها الثقافية في العالم . إنما نشأت عواصم أخرى للثقافة الإغريقية أهمها الإسكندرية .

٣- تطور الفلسفة اليونانية في اتجاهين متناقضين ، ومع ذلك تلاقي هذان الاتجاهان في فلسفة واحدة أحياناً كالفلسفة الرواقية ، وهما: الاتجاه المادي والاتجاه الديني . وما يجب أن يسترعي انتباهنا بشكل خاص ، عندما نتحدث

عن أفلوطين والأفلاطونية الجديدة – هو الاتجاه الديني ، فهذه الفلسفة دينية وصوفية . ولذا فهي ستفسح مجالاً كبيراً للحب (Erôs) لأن الحب فكرة دينية بالأصل كما رأينا في البحث السابق وعند دراستنا لأفلاطون .

٤– انتشار الفلسفة الهندية في الشرق . ولكن تأثير أفلوطين بالفسلفة الهندية أمر مشكوك فيه ، فالدراسات الأخيرة تنفي ذلك .

٥– قيام المسيحية وانتشارها في ذات الوسط الذي انتشرت فيه الأفلاطونية الجديدة . هذا مع العلم أن أفلوطين لم يطلع على المسيحية ذاتها ، وقد وقف منها موقفاً معادياً .

٦– وثمة نقطة أخيرة نحب أن ننبه إليها وهي أن أفلوطين – بالرغم عن كل هذه التطورات – ما برح يعلن أن فلسفته هي الفلسفة اليونانية ذاتها في وحدتها وأصولها الأولى .

فإذا ما تأملنا في كل هذه التطورات وفي اتجاه الفكر العام لوجدنا أن التفكير قد أخذ في الفترة الانتقالية كلها التي ندرسها الآن طابعاً دينياً وعملياً بذات الوقت – والاثنان واحد – ففي فترات الانتقال المرفوقة دوما باضطرابات اجتماعية يفتش الإنسان عن الاستقرار وعن السلام ، وتأخذ النظريات الفلسفية كلها شكل نظريات خلاص وهداية .

إن فكرة الحب (Erôs) كانت – كما قلنا – فكرة دينية ، أي كانت تحمل معها منذ الأصل معنى الخلاص . وقد حافظت على هذا الطابع عند أفلاطون . ولكن أرسطو جعل منها فكرة نظرية ، ومبدأ من مبادئ الوجود . واستمرت على هذا الشكل حتى كانت الأفلاطونية الجديدة فأعادت إليها معناها الديني .

فلنلق نظرة على الخطوط الكبرى لفلسفة أفلوطين حتى نتبين نظرته للوجود.

إن من يقرأ كتب أفلاطون يلاحظ بسرعة أن المشكلة العملية التي تعنيه بالدرجة الأولى هي مشكلة رجوع النفس إلى موطنها الأول: عالم الآلهة، أما هبوط النفس أو انسلاخها عن عالمها فمسألة تأتي بالدرجة الثانية. ولذا قلما يخصها أفلاطون ببحث عقلي، بل يعطي عنها صورة أسطورية كما في الجمهورية أو الفيدر، أو غيرهما.

والواقع أن طابع الصعود (صعود الأدنى نحو الأعلى) هو طابع الفلسفة الإغريقية عامة. وقد حافظت على هذا الطابع في الأفلاطونية الجديد. ولكن أفلوطين أعار لمسألة هبوط النفس من الأهمية ما لم تعرها إياها بقية الفلسفات الإغريقية. ولهذا الغرض حوّل الأسطورة الأفلاطونية إلى نظرية عقلية، فكانت **نظرية الفيض**.

قام الفكر اليوناني على ثنائية المادة والروح، فالخلق هو انحدار الروح إلى المادة، والخلاص هو انفصال الروح عن المادة. ولذا اهتمت الفلسفة اليونانية (وبشكل خاص أرسطو وأفلوطين) بالدرجات التي تتوسط بين هذين العالمين (الروح والمادة)، أي بدرجات الصعود والهبوط فكيف يتصور أفلوطين الهبوط ثم الصعود؟

إن قوام العالم الروحي عند أفلوطين هو الأقانيم الثلاثة: الواحد فالعقل فالنفس.

أما **الواحد** فجائية قوة روحية لا نعرف عنها شيئاً. فكأنه شمس نرى أشعتها ولا نراها.

وأما **العقل** فهو مصدر المعاني المنظّمة للوجود، فكأنه مُثُل أفلاطون وقد شكلت وحدة.

وأما النفس فهي التس تتصل مباشرة بالعالم الذي نعيش فيه. أو قل إن هذا العالم حاصل من اتحاد النفس بالمادة. والنفس تنظم العالم تبعاً لمعاني العقل (مثل أفلاطون).

وما النفس الفردية إلا قبس من النفس الكلية. ولذا فالنفس ليست منفصلة عن مصدر انبثاقها (النفس الكلية) بل هي هنا (في هذا العالم) وهناك (في العالم العلوي)، على حد تعبير أفلوطين.

فالعالم الحسي ليس المادة ذاتها، ولكن الحاصل من اتحاد المادة بالنفس. ومن خصائصه أنه متعدد الصفات والخصائص ولذا فهو موطن العمل والشر، موطن العلائق الزمانية والمكانية، أما عالم الروح فوحدة وانسجام.

ولكن لماذا اختارت النفس هذا العالم ولم تبق في عالمها؟

إن الجواب على مثل هذا السؤال هو الذي حيّر فلاسفة الإغريق. ويرى أفلوطين أن سبب هبوط النفس هو نوع من الإغراء أثر عليها فأوقعها في ما يشبه الغيبوبة، فاتحدت بالمادة وكونت هذا العالم، وتدريجياً تناست أصلها السماوي، فراحت تهتم بالعالم الأرضي كما لو كان عالمها الخاص.

ولكن لا يعني ذلك أنها نسيت تماماً عالمها الأصلي، ففي أعماقها تكمن رغبة تدفعها إلى التحليل من المادة، أو بالأحرى تدفعها نحو الصعود.

وفي كل حال يجب ألا تنسى بأن الهبوط ليس مكانياً، فالنفس لا تنتقل من مكان إلي مكان (فالمكان خاصة من خصائص العالم الحسي)، بل هو بمثابة

انتباه، فالنفس إذ تنتبه إلى المادة تتحد معها، وإذ تنتبه إلى العالم الروحي ترقى إليه.

والذي يعنينا من هذا التحليل ليس الصورة التي يعطيها أفلوطين للهبوط، فهذه الصورة أسطورية في نظرنا. ولكن الذي يعنينا هو المشاكل النفسية والفلسفية التي تثيرها.

١- لنلاحظ مثلاً ما يقوله أفلوطين في التساعية الخامسة عن هبوط النفس: «إن ماهية الأنفس علوية، وهي - الأنفس - ملك الإله الأب، فلِمَ نسيت الإله ونسيت ذواتها؟ أن أصل الشر ومبدأه في الكبرياء الجنونية أو في روح المغامرة، فهي التي أوقعت بالنفس إذ زينت لها الوجود الفردي. لقد أرادت النفس أن توجد بذاتها، أو أن تكون مصدر وجودها. ولما كانت مزودة بالعفوية خالفت الإله ثم نسيته، شأنها في ذلك شأن ولد اقتطع عن أهله وربي بعيداً عنهم».

إن قيمة هذا النص الفلسفية لا تحتاج إلى إيضاح، فأفلوطين يشير فيه إلى ناحية ما برحت حتى الآن موضع اهتمام علم النفس والفلسفة. وبالرغم من أن أفلوطين يستعمل المفردات المسيحية (الله الأب، الكبرياء) فالنص من وحي فلسفته ويجب أن يفهم ضمن هذه الفلسفة.

٢- لنلاحظ أيضاً ما يقوله هذا الفيلسوف عن الرغبة. فالرغبة (النزعة) هي الدافع العميق الذي يهيب بالنفس نحو الأعمال الكبيرة يقول أفلاطون: «أستيقظ أحياناً من سبات جسدي فأفلت من العالم الخارجي وأثوب إلى نفسي وعندئذ أرى مجالاً عجيباً فأوقن بأني من عالم آخر وأن وقفة حياة عظيمة تجيش في أعماقي».

ومنشأ القلق النفسي في نظر أفلوطين حاصل من هذه الفسحة التي تفصل بين الرغبة ومثلها الأعلى.

وفي مثل هذه اليقظة – إذ تثوب النفس إلى ذاتها – يبدأ الصعود ويقول أفلوطين عندئذ عن النفس أنها اهتدت.

وإذا تأملنا في النص الأخير نلاحظ أن الذي أوقظ النفس هو الجمال. وعنذئذ نلتقي مع أفلاطون. فمجال العالم المحسوس ليس إلا صورة عن جمال العالم المعقول.

وطريق الصعود كطريق الهبوط يشمل الدرجات التالية: العالم المحسوس، النفس، العقل فالواحد.

المبحث الثاني

الحب عند أفلوطين

رأينا في الفصل السابق إن الفرق بين وجهة النظر الإغريقية ووجهة النظر المسيحية يرجع إلى النقاط الثلاثة التالية:

١- المحبة في وجهة نظر المسيحية علاقة متبادلة بين ذاتين كل منهما يمنح ذاته للآخر دون مقابل. أما في وجهة النظر الإغريقية فالغير وسيلة والجمال المطلق هو الغاية.

٢- محبة الله للإنسان في المسيحية هبة مجانية، والله هو البادئ بها. أما الإنسان فيستجيب لنداء الله أو لا يستجيب. أما في وجهة النظر الإغريقية فالمطلق لا يحب العالم ولا الإنسان. بل هو مغلق على ذاته.

٣- الله محبة في وجهة النظر المسيحية، أما في وجهة النظر الإغريقية فالمطلق جمال، والحب (Erôs) وسيلة للصعود نحو المطلق.

فإذا كان أفلوطين قد عاش في القرن الثالث بعد الميلاد فهل تأثر بوجهة النظر المسيحية أم لا؟

إن أول ما يسترعي انتباهنا عند أفلوطين هو أن مبدأ الوجود عنده واحد، ويطلق عليه كما رأينا اسم (الواحد) ويشبهه بالشمس، وكما تفيض الأشعة عن الشمس كذلك تفيض الموجودات عنه. ويقول عنه أخيراً أنه الجمال المطلق. فأفلوطين يوحد ما كان عند أفلاطون متعدداً. ونلاحظ ذات الشيء في العقل وفي النفس الكلية.

فالإله (إذا كان بإمكاننا أن نطلق على الواحد اسم الله) يفيض على العالم، أو تفيض عنه الموجودات، فهو بعكس إله أرسطو والخير عند أفلاطون. ولكن هذا الفيض ليس فعلاً مقصوداً، لا بل يعتبر أفلوطين إن وجود العالم ليس فعل محبة، بل هو خطيئة، فاتصال النفس بالمادة كان - كما رأينا - في وقت غيبوبة، وكان نتيجة لكبرياء ولإرادة التفرد.

فأفلوطين - كما يتبين مما تقدم - يقف بين أفلاطون والمسيحية. ولكنه أقرب إلى أفلاطون منه إلي المسيحية لسببين: الأول هو أن صفة الواحد عنده هي الجمال، والثاني هو أن الواحد ليس ذاتاً متميزة بالإرادة والحرية.

بعد هذا العرض السريع نستطيع أن نحدد دور الحب عند أفلوطين، فالحب عنده رغبة وشوق، أو نزعة الأدنى التي تهيب به نحو الارتقاء، أو النزعة كامنة في النفس والتي تحثها دوماً كي تعود إلي موطنها الأصلي. وبتعبير آخر طريق الحب عند أفلوطين صاعد كما عند أفلاطون.

ولكن هناك ناحية تميز بين أفلوطين وأفلاطون تمييزاً كلياً، وهي قول أفلوطين إن الله حب. وبهذا المعنى يقول في التساعية السادسة: «الواحد جدير بأن يحب. إنه حب، وهو يحب ذاته إذ لا يمكنه أن يكون جميلاً بذاته وفي ذاته». (التساعية السادسة ٨-١٥).

ذلك أن كلمة حب (Erôs) (والتي ترجمت إلى العربية أحياناً بكلمة عشق عند المتصوفة) تشير كما قلنا مراراً إلي الرغبة والنزعة. والنزعة نقص كما يقول أفلاطون، ولذا فالحب وسيط ينتهي دوره عند حدود الجمال المطلق. فإذا قلنا إن الله حب فهل ندخل عليه النقص؟

يعتبر أفلوطين أن الله حب ولكنه يحب ذاته كإله أرسطو، فهو على حد تعبير ابن سينا عشق وعاشق ومعشوق. فالواحد إذن مكتف بذاته ومستقل بوجوده عن كل وجود.

فأفلوطين يبقى إذاً من صميم الفلسفة الإغريقية وإن كان قد خالف أفلاطون في بعض وجهات نظره.

والواقع أن نقطة الخلاف الأساسية هي التي أشرنا إليها مراراً، أي مسألة خلق العالم، أو مسألة السبب (السبب الأول) فالأغريق قالوا كلهم بسرمدية الوجود وبثنائية المادة والروح، وقد كان يعنيهم شرح كيفية اتصال المادة بالروح إذ أن الإله عندهم ليس خالقاً من العدم، أي ليس العلة الأولى والمطلق للوجود.

فأفلاطون يعزي وجود عالمنا للصانع، وأفلوطين يرى أن عالمنا حصل من تراضي النفس الكلية. والنفس الكلية فيض من الواحد، ولكنه ليس فيضاً مقصوداً. أما المسيحية فترى أن الوجود نتيجة لفعل محبة هو فعل الإله الخالق من العدم. فالإله الذي خلق العالم يعنى به، وهو الذي أوجد الإنسان على صورته ومثاله، أي حراً ومزوداً بالقدرة على المحبة.

وإذا ما نظرنا إلى ذات المسألة من الوجهة الإنسانية وجدنا أن نقطة الاختلاف الأساسية هي **مسألة الحرية** فالفرد عند اليونانيين ليس غاية بذاته لأنه ليس حراً من الأصل.

إن الفرد جزء من الجماعة ووسيلة للجماعة، والإنسانية بمجموعها جزء من العالم (Cosmos). ولذا فالحرية عند الإغريق محصلة لنضال أو هي كسب فردي. فالأحرار هم القادة والفلاسفة والحكماء. وما تبقى من أفراد الشعب فعبيد، ويجب أن يبقوا عبيداً. إن فكرة الحرية كقوام للطبيعة الإنسانية ليست فكرة يونانية، بل فكرة دينية، مصدرها فكرة الإله الواحد الذي خلق الإنسان على صورته ومثاله. إن الفكر الإغريقي ما برح حتى عند أفلوطين يقول بسيطرة المصير.

ومعنى الحرية هو الذي طوّر معنى المحبة، فبعد أن كانت المحبة نزعة ونقص صارت كمالاً وفيضاً متبادلاً بين الإنسان والإنسان، أو بين الإله والإنسان.

فأفلوطين لم يضف بهذا المعنى أمراً جديداً إلى الفلسفة الأفلاطونية. ولكنه أضاف إلى الحب (Erôs) كما فهمه أفلاطون بعض مناحي جديدة زادته عمقاً، أو أبرزت معناه الروحي العميق.

يقول أفلوطين: «أتريد أن ترى جمال النفس الصالحة؟ عد إلى ذاتك وانظر. وإذا كنت لا ترى الجمال في نفسك أعمل كالفنان الذي ينحت تمثالاً جميلاً، فالنحات يحذف هنا وهناك ويصقل وينظف حتى يصبح وجه تمثاله جميلاً. وأنت كذلك أحذف الزائد، وقوم المعوّج، ونظف المظلم. وبكلمة مختصرة انحت تمثالك، وما تبرح تفعل ذلك حتى يبدو لمعان الفضيلة الإلهي». (التساعية الأولى ٦-٩).

فأفلوطين – كما يتبين من هذا النص – يرى أن أعماق النفس الإنسانية تحمل طابعاً إلهياً، لا بل يرى أن النفس متصلة بعالم الإلوهة إذ لا يفصل بينها وبينه فاصل مكاني.

فالصعود – عند أفلوطين كما عند أفلاطون – هو الابتعاد عن العالم المحسوس والارتقاء إلى عالم الروح حيث ترى النفس الجمال الإلهي في ذاتها، فهو بهذا المعنى ارتقاء داخلي، أو نظرة إلى الصميم تتجلى للنفس فيها حقيقة الوجود في بهائه، أي في مظهر الإلهي.

ولكن أفلوطين يضيف إلى أفلاطون: أولاً كون النفس من طبيعة إلهية، ثانياً كون النفس قادرة على أن تتحد بالإله، مصدر انبثاقها.

إن نهاية المطاف عند أفلاطون – كما عند كل فلاسفة الإغريق قبل أفلاطون – في التأمل أو مشاهدة المعقولات (Théoria). أما عند أفلوطين فهو استغراق في الذات الإلهية ووحدة وجود. وهذا الفرق هو ما يعبر عنه المتصوفة في الإسلام بتمييزهم بين وحدة الشهود ووحدة الوجود.

وبتعبير آخر أن فلسفة أفلوطين صوفية تنتهي بما يسميه المتصوفة حالة الوجد والانخطاف والذي يمكن النفس من الاتحاد بالإله هو أنها من طبيعة إلهية. وبهذا المعنى يقول أفلوطين: «لم يكن باستطاعة العين أن ترى الشمس لو لم تكن شبيهة بها». (التساعية الأولى ٦–٩).

والخلاصة أن أفلوطين أضاف إلى الفلسفة اليونانية ذلك العنصر الروحي الذي كان ينقصها ولذا تأثر به كل المتصوفة.

الفصل الثالث

فكرة المحبة
حتى أواخر القرن الرابع الميلادي

اذا استثنينا فلسفة افلوطين (٢٠٥–٢٧٠) نقدر أن نقول أنه لم تقم في القرون الأربعة الأولى بعد الميلاد (أي قبل القديس اغسطين) فلسفة بمقياس الفلسفات الكبرى. فالفلسفة اليونانية بانتقالها من أثينا إلى الاسكندرية امتزجت مع التيارات الدينية الشرقية، وتدريجياً فقدت مبررات وجودها. ومع ذلك فقد عاشت حتى القرن الخامس. أما الفكر المسيحي فكان يتلمس طريقه، ولذا تراه يثير مشكلات عديدة دون أن يعطيها حلاً حاسماً.

ذلك أن الدين يهتم – أول انتشاره – بالمشكلة اللاهوتية أكثر من اهتمامه بالمشكلة الفلسفية. ولما كان اللاهوت هو إيضاح العقيدة والبرهان عنها، فسرعان ما يصطدم بالمشكلة الفلسفية ويضطر أن يقف منها موقفاً حاسماً.

لنلاحظ من جهة ثانية أن الطابع العام لهذه الفترة من الزمن هو طابع دمج المذاهب والعقائد ببعضها، فهو –بهذا المعنى– عصر انتقائي في مذاهبه الفلسفية. فالمذاهب ذات الطابع اليوناني – كالأفلاطونية الجديدة – دمجت أرسطو مع أفلاطون مع الرواقية، والمذاهب ذات الطابع المسيحي دمجت الفلسفة اليونانية بالتوراة وبالإنجيل.

وفي العصور الانتقائية يضعف التركيز العقلي وتضعف معه المذاهب الفلسفية، وتكثر المشكلات، وسندرس الآن أهم المشكلات التي أثارها الفكر المسيحي، متأثراً من جهة بالفكر اليوناني، ومن جهة أخرى بالفكر الإسرائيلي (التوراة) ذلك أنه كان على المسيحية أن تقف موقفاً حاسماً من الكتاب المقدس، أي من ماضيها، وموقفاً حاسماً من فكرة الحب (Erôs) اليونانية التي اصطدمت بها.

البحث الأول

المحبة والناموس (القانون)

قد يكون هذا الموضوع أهم موضوع علينا أن ننتبه إليه عندما ندرس معنى المحبة إن في علم النفس أو في الميتافيزياء، وبإمكاننا أن نصيغه على الشكل التالي: هل المحبة واجب؟ هل هي عمل يأمر به الإله وعلينا أن نتقيد به؟

إن العدالة واجب أخلاقي علينا أن نتممه، واذا لم نتممه نقترف ذنباً، وكذلك وكذلك الصدق والامتناع عن الكذب وبقية المعاني والمفاهيم الأخلاقية. فهل نضيف المحبة إلى هذه المعاني والمفاهيم؟

إن القانون (النامُوس في لغة التوراة) نظام ملزم للإنسان، والأخلاق مجموعة قوانين ملزمة للإنسان. فهل المحبة قانون؟ هل هي من نطاق الأخلاق؟

كلا! ولو كان الأمر على هذا الشكل لفقدت المحبة منزلتها الفلسفية والعملية. فالمحبة – كما قلنا – هبة مجانية وتضحية، فاذا اعتبرناها واجباً حولناها إلى عدالة (أن تعطي الإنسان تبعاً لاستحقاقه)، أي أفقدناها خاصتها الأساسية: المجانية.

ولكـن لم يكن بإمكان المفكرين المسـيحيين في القرون الأولى أن يدركوا بوضوح قيمة هذه الفكرة ونزعتها، أو بالأحرى لم يكن بوسعهم أن يوفقوا بينها وبين الافكار التي كانوا يعتمدون عليها في ثقافتهم الفكرية.

فهي من جهة غريبة عن الفكر اليوناني الذي انتشرت المسيحية في أوساطه، فالفكر اليوناني لم يقم أقل وزن للعلاقة بين الأفراد. إن اليوناني يتجه بتفكيره نحو المطلق، لانحو إله ذاتي.

ومن جهة أخرى غريبة عن الفكر الإسرائيلي، إذ أن قوام الفكر الإسرائيلي هو الناموس، أي القانون الذي وضـعه الله وجعل منها أساسـاً للعقد القائم بينه وبين الشعب الإسرائيلي. تضع التوراة (الكتاب المقدس) وصية المحبة فوق كل الوصايا (أن تحب الرب إلهك من كل قلبك ونفسك وأن تحب قريبك كنفسك) ولكن المحبة مصـاغة هنا على شـكل أمر (أن تحب = يجب أن تحب). وقد تبنى الإنجيل هذه الوصـية (هذا القانون) وجعله رأس الوصـايا، ولكنه وسّع نطاقه إذ وسع نطاق القريب (الغير)، فالقريب هو كل إنسان حتى العدو (أحبوا أعداءكم وأحسـنوا إلى مبغضيكم). فالمحبة إذن ليست من نطاق العدالة، فالعدالة لاتأمر بالإحسان إلى العدو.

وقد كان من المنطقي أن يرفع المسيحيون الأوائل قانون المحبة إلى مستوى المحبة ذاتها، أي أن يصهروا القانون في المحبة لا المحبة في القانون. ولكنهم لم يتمكنوا دوماً من ذلك. ولذا كان معنى المحبة يلتبس عندهم مع أفكار ومفاهيم أخرى تشوهه، وذلك لتأثرهم بالتوراة من جهة، ومن جهة أخرى لأنهم لم يدركوا -لأول وهلة- بكل مدى هذا المعنى الجديد.

ولايعنينا أن ندخل في التفصيل التاريخي لهذه المسألة، بل يعنينا أن نعرف النمو التاريخي لمعنى المحبة وتفتحه، ولذا سنعرض الآن بإيجاز مجموعة المشاكل

التي كان على المفكرين أن يحلوها، وبذلك ندرك الانحرافات التي تعرض لها معنى المحبة.

١) في القرن الثاني رأي بعضهم (Clement، Rami) في محبة القريب فعلاً يجب أن نكافىء عليه، ما من شك أنهم اعتبروا هذا الفصل أسمى الأفعال وأنبلها وأقربها إلى الرب. ولكن هل المحبة حقاً فعل؟ كلا! فالمحبة – كما قلنا– نبع وجودي وإلهام، أو هي روح الأعمال كلها. فاذا كانت حادثة معينة كان علينا أن نطلب مقابلها شيئاً ما (أي حادثة تقابلها)، وبذلك تفقد خاصتها الأساسية فتصبح قانوناً أو عدالة. وبتعبير آخر، هل للمحبة سبب أو مبرر؟ كلا.

إن القانون الأخلاقي – كما فهمته الحضارة الغربية منذ فجرها حتى أيامنا – بمثابة منظم للأنانية. أما المحبة فتتخطى حدود الأنانية إذ أنها تقوم بخدمة نحو القريب دون أن تنتظر أجراً أو مكافأة على ما تقوم به.

ويلاحظ ذلك الأستاذ نيجرن فيقول: إن بعض نصوص المفكرين الأولى في المسيحية تعتبر المحبة كعمل غائي (له غاية) مع أنها سبب، أي عمل لا مبرر له، (Erôse et Agape II,2,37).

٢) وذهب بعضهم إلى أن قرن بين المحبة والصدقة (التصديق على الغير). وكان ذلك نتيجة لنزعة زهدية سيطرت على بعضهم في القرن الثاني فرأوا في الصلاة والصوم والصدقة أسمى الأعمال وأقربها إلى الله.

مع أن المحبة ليست زهداً، أو ليست مرادفة للزهد، فالمحبة تبعث السعادة والفرح حتى ولو كانت زهداً.

والواقع لو دققنا في هذه النقاط وفي غيرها مما يشبهها لوجدنا ان النقطة الفلسفية تتركز في التعارض بين (العقل والحرية) الذي ما برح – منذ فجر التاريخ حتى أيامنا – يثير النقاش بين المفكرين؟ وهذا التعارض يأخذ شكل المرحلة التاريخية التي ينشأ فيها. ففي القرن التاسع عشر تركز في مسألة الحياة والعقل، وعند برغسون في مسألة الديمومة والعقل (الذكاء)، وفي أيامنا في مسألة الوجود ومعقوليته.

إن المشاكل الفلسفية في صميمها واحد، وما الخلاف إلا في الشكل الذي تأخذه. فالمحبة عمل حر أو هي الحرية بالذات. لنلاحظ الأمثلة التالية التي كانت موضوع نقاش في الفترة التي ندرسها، والتي ماتزال محتفظة حتى الآن بقيمتها:

١– خلق العالم: فاذا طرحنا مثل هذا السؤال: لماذا خلق الله العالم؟ هل نجد له جواباً معقولاً؟ ولكن ماذا نقصد بقولنا (جواب معقول)؟ فالعقل يشرح حادثة إذ يبين الارتباط الثابت بينها وبين حادثة أخرى. ولما كانت الفلسفة اليونانية فلسفة عقلية لم يكن بإمكانها أن تقبل نظرية الخلق من العدم. أما من وجهة النظر المسيحية فالخلق فعل محبة ولذا لايبرر تبريراً عقلياً على الشكل الذي ذكرناه.

٢– غفران الخطيئة ومسألة (الاستحقاق). إذا اعتبرنا المسألة من وجهة النظر العقلية (العدالة) فالانسان يغفر للإنسان خطيئته نحوه إذا قام بعمل أعاد النظام الذي عطلته الخطيئة إلى ما كان عليه. وهذا هو المعنى العقلي للتكفير. ولكن هناك خطيئات لاتعوض ومنها تلك التي تمس صميم الشخصية فتذلها أو تشوهها. فكيف تغفر مثل هذه الخطايا؟ إن إهانة للمحبة لاتعوض بأفعال نقوم بها، ولذا لاتغفر خطيئة ضد المحبة إلا بالمحبة ذاتها.

وبتعبير آخر هل العلاقة بين الإنسان والله هي علاقة قانونية (عقلية) أي تقوم على خدمات متبادلة أم أنها من نوع آخر: المحبة. لو كان الأمر على الشكل

الاول لما كانت هناك رحمة، فالخطيئة إهانة موجهة للإله، والإله يغفرها بمحبته لا باستحقاق الإنسان. فالعلاقة بين بين الإنسان والإله علاقة محبة، والمحبة تغفر، ولكن هذه المغفرة عمل حر لا عمل عقلي (خاضع للتقيد). وكذلك العلاقة بين الإنسان والإنسان إذا كانت علاقة محبة.

ولم يكن بإمكان العقلية اليونانية أن تدرك ذلك لأن العلاقة الشخصية فيها من درجة ثانية، إذا صح التعبير، إذ العلاقة الأساسية بين الإنسان والمطلق (المثل).

وكذلك العقلية الإسرائيلية لم يكن بإمكانها إدراك ذلك لأنها تقوم على العلاقة القانونية (الناموس) فارتباط الإنسان بخالقه قائم على العهد، أي على قانون أدى إلى مايشبه التعاقد في العلائق الإنسانية.

نلخص ماتقدم في نقطتين: الأولى تتناول المسألة من الناحية الدينية والثانية من الناحية الفلسفية:

١- **من الناحية الدينية:** اذا سلمنا بما سبق وقلناه عن تعريف الدين (طريقة في تحقيق الخلاص) فالدين يقوم على تحديد العلاقة بين الإنسان والإله (النسبي والمطلق). فهل هذه العلاقة علاقة مرتبة تبعاً لقانون، أي للعدالة، أم أنها علاقة محبة، والمحبة – كما قلنا – فوق القانون والعدالة؟

إن جواب المسيحية واضح: العلاقة علاقة محبة لأن الإنسان خاطىء من الأصل، ولايمكنه أن يعوض بأعماله عن خطاياه، ولذا فهو بحاجة إلى رحمة الإله.

ولكن لم يكن باستطاعة القرون الأولى أن تفهم مثل هذا الموقف، ولذا جعل بعضهم من المحبة قانوناً وفعلاً (حادثة) وذلك تحت تأثير التوراة والفكر الإسرائيلي.

أ- من الناحية الفلسفية: يرجع الخلاف من هذه الناحية إلى التعارض بين العقل والحرية، فالعقل الذي يحلل ويجرد يأخذ بمبدأ العدالة (التعادل بين الأعمال). أما الحرية (عفوية الإنسان المبدعة) فتأخذ بمبدأ الحرية (المحبة فعل حر وهبة مجانية). ولكن لما كان معنى الحرية معنى جديداً في الفكر الإنساني، لم يكن بإمكان القرون الأولى أن تدركه ولذا حاولت دمجه بالعقل، أي جعل المحبة مفهوماً.

البحث الثاني

الحب في الغنوصية

- ماهو المذهب الغنوصي؟ «غنوص» كلمة يونانية معناها المعرفة، وتشير في لغة أصحاب المذهب الغنوصي إلى:

١) الكشف عن السر، الاتصال بسر الوجود.

٢) تجربة ترقى بالإنسان إلى مرتبة الألوهة فيرى مباشرة ويعرف، اذ يصبح والذات الإلهية شيئاً واحداً.

فالمذهب الغنوصي بالأصل ضرب من ضروب التصوف. وكلاهما - المذهب الغنوصي والتصوف- يستجيبان لرغبة كائنة في صميم الإنسان: المعرفة المطلقة أو العلم المطلق، ولكن عن طريق الاتحاد.

ويظهر بأن المذهب الغنوصي قديم إذ لم يتمكن بعد حتى الآن المؤرخون من تحديد زمن نشأته. والأرجح أنه نشأ في القرن الأول قبل الميلاد، وهو محصلة لنزعة الانتقاء والجمع التي سيطرت على فترة الانتقال التي ندرسها، وقد تطور فتأثر بكل النزاعات التي سادت إذ ذاك وأثر فيها. وقد انتشر في القرن الثاني للميلاد في كل أجزاء الامبراطورية الرومانية، وكان أتباعه يشكلون

جمعيات غالباً ما تأخذ طابعاً سرياً. ولكل جمعية رئيسها وطريقتها. والواقع أن الغنوصية ليست مذهباً واحداً، بل مذاهب تختلف باختلاف طرقها. ومع ذلك فهناك قاسم مشترك بين هذه المذاهب هو الذي نسعى الآن لمعرفته.

قلنا إن المذهب الغنوصي نتيجة لنزعة الانتقاء والجمع التي سيطرت في فترة الانتقال. والمذاهب التي تأثر بها عديدة أهمها – في رأي المؤرخين – التالية:

١– المانوية بما تتضمن من ثنائية النور والظلمة.

٢– الديانة الأورفية وهي ديانة إغريقية تأثر بها أفلاطون نفسه في نظريته عن الحب وهي ديانة ذات طابع صوفي ولكنها تلجأ – لتحقيق الحالة الصوفية– إلى أساليب مادية ملتوية.

٣– الفلسفة اليونانية وبشكل خاص الأفلاطونية الجديدة.

٤– التوراة، أو بالأحرى قصص التوراة التي تفسرها تفسيراً رمزياً.

٥– الإنجيل والكتب التي تستند إليها المسيحية، وسنرى وجهة نظر الغنوصية فيها.

٦– مجموعة الديانات الشرقية، وبصورة خاصة الديانة البابلية – على مايظهر– هذا بالإضافة إلى كل الأساطير الشرقية.

ويكفي أن نفكر بهذه المجموعة المتنافرة من المذاهب والمعتقدات حتى تحصل لدينا فكرة عن غرابة المذهب الغنوصي، أو بالأحرى المذاهب الغنوصية فهي مزيج خرافي عجيب لانعلم أين ينتهي فيه الخيال، وأين يبدأ العقل. والواقع أن الخيال الخرافي قد سيطر على هذا المذهب سيطرة قوية.

والعالم الغنوصي عالم أسطوري مليء بالكائنات الغريبة فهناك صانع للعالم – هو إله التوراة – يخطىء في عمله ، وفوقه إله مجهول ، وآلهة وأنصاف آلهة ، ومعان مجسمة كالحكمة والعقل والكلمة ، وكل هؤلاء وغيرهم بالعشرات يكونون تأريخاً غريباً في نوعه ، فالواحد يصلح والآخر يفسد .

وقد ضاعت كل النصوص الغنوصية لأن الكنيسة قاومت المذهب الغنوصي بعنف ، إذ وجدت فيه خصمها الأول . وما نعرفه عن المذهب الغنوصي مستمد مما يعثر عليه الباحث في كتب خصومهم .

ومع ذلك فقد تمكن البحث العلمي من رسم الخطوط الكبرى للمذهب ، فغايته لاتختلف عن غاية كل المذاهب التي نشأت في هذه الفترة ، وتلخص في كلمة واحدة: الخلاص ، فالمذهب الغنوصي يبحث في مصير النفس . ولهذا الغرض وضع تصوراً للوجود مستمداً من المذاهب التي حاول صهرها . أو قل إنه فلسفة موجهة نحو إيجاد طريقة للخلاص .

ويرى نيجرن بحق أن المذهب الغنوصي قام بالدرجة الأولى على صهر الدوافع الأساسية للمذاهب التي صادفها في طريقه ، في واقع واحد ، أي في معنى واحد هو الحب (Erôs) كما تصورته الأديان الإغريقية ، وبشكل خاص الديانة الأورفية (Nygren ، Erôse et Agapé P 74) .

وهذا الصهر هو الذي يلقي عليه طابعاً هجيناً .

٢- الخلاص ونظرية الحب عند الغنوصيين: يرى الغنوصيين أن هذا العالم الذي نعيش فيه مزيج مخالف لطبيعة الوجود ، وهذا المزيج مركب من عناصر مادية وأخرى روحية ، عناصر من عالم النور وأخرى من عالم الظلمة . ويحصل الخلاص عندما تنفصل عناصر هذا المزيج عن بعضها فيعود كل عنصر إلى مقره الأول والحقيقي .

ومن الواضح أن هذا التصور إغريقي، ولكنه تصور إغريقي صيغ على شكل مانوي. ذلك أن الفكر الإغريقي قال بثنائية المادة والروح، ولكنه لم يجعل من المادة والروح مبدأين كل منهما يعمل ضد الآخر، أي لم يجعل من المادة قوة بإمكانها أن تنازع العالم الروحي وتهدده. فالمادة – عند الإغريق– عطالة. وبعض المذاهب اليونانية تكاد تنكر وجودها. إن التعارض عند أفلاطون في النفس ذاتها كما رأينا، بين الحصانين. أما في الفكر المانوي وفي الفكر الغنوصي فالتعارض كوني.

ويظهر الخلاف بين الفكر الاغريقي والفكر الغنوصي إذا لاحظنا المسألة من الناحية الفنية.

فالعالم الذي نعيش فيه جميل في نظر أفلاطون لأنه صورة عن عالم المثل. أما عند الغنوصيين فهذا العالم عالم بؤس وبشاعة، أو هو عالم ملوث، ومن صفته أنه يزداد إمعاناً في البشاعة.

هنا يبدو الفرق جلياً بين الاتجاه الإغريقي (أو بالأحرى الأفلاطوني) والاتجاه المانوي، ففلسفة أفلاطون تقوم على الديالكتيك (الحد متوسط) والمشاركة، أما الفكر المانوي فيقوم على تعارض لاشيء يزيله سوى انتصار أحد الطرفين، ولذا فمن مبادئه الأساسية (التي أخذ بها الغنوصيون) هو أن الروح تعلو، والمادة تهبط.

قلنا أن المشكلة الأساسية التي اهتم بها المذهب الغنوصي – وهي التي كانت محور أبحاث الفلسفة والدين في هذه الفترة – هي مشكلة خلاص النفس (رجوعها إلى وطنها الأول). ومن المعلوم أن مثل هذه المشكلة تثير بذات الوقت مشكلة أصل الشر. وقد صاغوا المشكلة الاخيرة على الشكل التالي: كيف يمكن لإله صالح وكامل أن يخلق عالماً فاسداً؟

وثمة تساؤل آخر شبيه بهذا التساؤل الأخير وهو التالي: اذا كان المبدأ الأول للوجود (الإله) وحدة فكيف تصدر عنه الكثرة؟

جواباً علي هذا التساؤل يأخذ أصحاب المذهب الغنوصي بالنظرية التي أخذت بها الفلسفة الإسلامية العربية (ابن سينا وغيره) أي يقولون بوجود درجات عديدة بين المبدأ الأول وعالمنا (العقول المفارقة ويطلقون عليها اسم (Eons).

ثم ينسبون خلق العالم إلى الصانع، أي إله مستقل عن الإله الأول، والصانع هو الذي عطّل نظام الوجود، إذ مزج بين عناصر لايمكن التوفيق بينها.

والواقع أن نظام العالم قد تعطل في نقطة واحدة، أي في الإنسان. ذلك أن الإنسان من طبيعة إلهية، أو هو - كما يقولون - قبس من النور الإلهي. ولكنه اتحد بالمادة، أي بعنصر الظلمة. والذي يجبره على أن يبقى في مثل هذا الوضع هو الصانع وأعوانه. ومن هنا أتت المأساة، إذ أن نفس الإنسان مسرح لصراع عنيف، وعلى الإنسان أن يرقى تدريجياً فيجتاز كل المراحل التي تفصل بينه وبين العالم الروحي، أي أن يجتاز عالم الكواكب (Eons) وفي كل منها يترك شيئاً من المادة التي علقت به.

في كل ما تقدم نلاحظ أن المذهب الغنوصي مذهب إغريقي أضيفت إليه الثنائية المانوية.

فلنلاحظ الآن العنصر المسيحي، فهو يتجلى بشكل خاص في مسألة علاقة الله بالعالم ولكي نتمكن من إدراك المسألة بوضوح علينا أن نقارن بين علاقة الله بالعالم عند أفلاطون وأفلوطين وفي المذهب الغنوصي.

١) عند افلاطون: حركة العالم حركة صاعدة، فالنفس ترقى بالعشق (Erôs) نحو المثل وكذلك في فلسفة أرسطو.

٢) عند أفلوطين: حركتان، حركة هابطة والأخرى صاعدة. أما حركة الهبوط فكونية إذ أن نتيجتها كانت وجود هذا العالم الذي نعيش فيه (اتحاد الروح بالمادة ونشوء العالم المحسوس). أما الحركة الصاعدة فغايتها خلاص النفس برجوعها إلى عالمها الأصلي.

٣) في المذهب الغنوصي: نلاحظ في ما تقدم (أي عند أفلاطون وأفلوطين وفي الفلسفة الإغريقية عامة) أن الحركة – صاعدة كانت أم هابطة – غير مقصودة، بل هي حركة كونية قوامها المصير، وقد لجأ إليها الفلاسفة لتعليل الوجود، هذا من جهة ومن جهة ثانية نلاحظ أن ما يعني الفلاسفة هو بالدرجة الأولى، حركة الصعود لأن خلاص النفس منوط بها. وقد رأينا في دراستنا السابقة أن الحب (Erôs) هو المحرك الأول للصعود. أما في المسيحية فالحركة الأساسية حركة الهبوط: خلق العالم والعناية والمحبة، وهي بالاضافة إلى ذلك حركة مقصودة (عناية الله بالعالم).

وقد أخذ المذهب الغنوصي عن التفكير المسيحي هذه الفكرة، ولكنه فسرها أيضاً تفسيراً مانوياً، أو أضاف إليها عنصراً مانوياً. وهذا طبيعي طالما أن هناك صراعاً بين عالم الروح وعالما لمادة، اذ في مثل هذا الوضع يترتب على الإله أن يساعد الإنسان.

ولذا يتحدث الغنوصيون عن المسيح كمنقذ، أو بالأحرى كرسول من العالم العلوي، ولكنهم هنا كعادهم يدمجون النظريات التي يأخذون بها مع غيرها فيغيرون معناها. فهبوط المسيح عندهم بمثابة انتصار حققه الإله إذ تمكن

من اجتياز درجات الوجود والاتصال بالإنسان، أي الأخذ بيد الإنسان حتى يخلصه من سجن المادة. ويرى نيجرن أن المسيح يلعب في المذهب الغنوصي دور الجمال الحسي عند أفلاطون اذ كلاهما ينبه الإنسان ويثير فيه الشوق إلى العالم العلوي (الكتاب المذكور ص ٨٣).

ويرى كثيرون من أصحاب المذهب الغنوصي أن الإله أرسل كثيرين مثل المسيح ولكنهم لم يتمكنوا من اجتياز العقبات (الدرجات) التي تفصل بين عالم الروح والعالم الأرضي. ولذا يرون أن ظهور المسيح هو أهم حادث في تاريخ الإنسان إذ أنه نقطة الابتداء في تحرر العنصر الروحي.

وهنا نجد أن العنصر المسيحي قد دمج في العنصر اليوناني، فهذه التعاليم يونانية أكثر منها مسيحية.

٣- قصة نشوء العالم ودور الحب فيها: لكي نفهم بوضوح ما ذكرناه علينا أن نلاحظ قصة نشوء العالم كما يتصورها الغنوصيون، والدور الذي يلعبه الحب فيها.

يقسم أصحاب المذهب الغنوصي الوجود إلى ثلاث ممالك: مملكة الإله أو مملكة الروح الخالص (Pneuma)، ومملكة النفس، وهي مزيج من الروح والمادة (النور والظلمة)، ومملكة العالم (Cosmos) أو العالم الأدنى ويتصورونه على شكل أسطوري نصفه عذراء والنصف الآخر ثعبان ويطلقون عليه اسم عدن أو اسم إسرائيل.

وينظر الإله إلى العالم الأدنى فيلتهب شوقاً إليه ويتحد به، وعن هذا الاتحاد ينجم الإنسان. والواقع أن هذا التسلسل أكثر تعقيداً إذ هناك مخلوقات عديدة تتوسط بين الإله والانسان منها النوس (Nious) الذي يصدر مباشرة عن الإله

واللوغوس (Logos) وغير ذلك. وشوق الله إلى العالم هو ما يطلقون عليه اسم (Agapé) – المحبة المسيحية– ، وهو شوق يكاد يتخذ الصفة المحسوسة أو الحب الجنسي ، مما يدل على أن فكرة الحب اليونانية (Erôs) قد صهرت في معناها فكرة المحبة المسيحية. صحيح أن محبة الله للعالم حركة هابطة ، ولكنها حركة عشق لا هبة مجانية.

والإنسان – كما يتبين مما تقدم – مزيج من النفس (التي هي مادية وروحية) من روح الله ، فهو ذو طبيعة مزدوجة.

وبعد ولادة الإنسان ارتفع الإله إلى ملكوته ، وبقي الإنسان في العالم الأدنى سجيناً يتحرق شوقاً (حباً) إلى موطن الإله.

فأمل شفاء الإنسان هو الإله ذاته ، أو محبة الإله للعالم الأدنى ، فكأن المحبة هي هبوط الله. وهنا تشتم رائحة المانوية.

ولم يهمل الإله الإنسان ، بل أرسل إليه رسلاً يصحبهم ملاكه (بالروح) ، – كما رأينا – إلى أن تمكن المسيح (أحد رسله) من الوصول إلى الأرض.

وبكلمة مختصرة شوق الإله إلى الأرض هو Agapé وشوق الإنسان إلى الإله هو Erôs ولكن الاثنين بالنتيجة من طبيعة واحدة.

- **النتائج العملية للمذهب الغنوصي:** ترجع إلى اثنتين:

آ– الزهد إن كل نظرية ترى أن المادة مصدر الشر ، وأنها شيء سيء ، بذاته تجنح نحو الزهد. ذلك لأن الزهد معناه بالنتيجة حذف رغبات الجسد أو على الأقل قهرها وتذليلها إذا لم يكن القضاء عليها ممكناً. وهذا أمر طبيعي اذا كانت المادة سيئة لأن الجسد من طبيعة مادية.

والواقع أن الزهد من أصل يوناني لأن الاغريق رأوا أن العنصر السلبي في الوجود - عنصر الشر - هو المادة. ولو تتبعنا تاريخ الفكر لوجدنا أن الزهد من أصل هندي أيضاً، وربما كانت الهند منبت النزعة الزهدية.

ب- التحلل الأخلاقي: من الطريف أن نلاحظ أن التحلل الأخلاقي يتبع - أو على الأقل يرافق - الزهد. هذا مبدأ فلنلاحظه عند الغنوصيين.

إن خلاص الانسان - وهذا هو الهدف - يحصل عندما ينفصل العنصر الروحي ويعود إلى مملكة الإله. ولكي يتحقق هذا الهدف يمكن للإنسان أن يسلك أحد طريقين: طريق الزهد وطريق المعرفة (الغنوص). وما من شك أن طريق المعرفة هو الطريقة الحقة بدليل، أن المذهب غنوصي أي يقوم على المعرفة، أو - بالأحرى- يقوم على الخلاص بالمعرفة.

وهنا علينا أن نتنبه لمعنى المعرفة. فالمعرفة - العلم كما يقول أفلاطون - هي مشاهدة الحقائق الأساسية - كما عند أفلاطون - أو الاتحاد بها - كما عند المتصوفة - . أضف إلى ذلك أن المذهب الغنوصي فلسفة ودين، وقد أخذ عن الأديان المعروفة في تلك الأيام أموراً كثيرة كالطقوس السرية التي تحتاج إلى تمرين واطلاع لا يحصل عليه الإنسان إلا بعد أن يمر بدرجات ومراتب. وهنا تصبح المعرفة نوعاً من البعث أو الولادة الجديدة - كما يقولون - تمكن الإنسان من تحقيق خلاصه.

ومن المعلوم أن الأديان السرية ذات طبقات خاصة تعرف باسم طبقات العارفين، أي الذين أدركوا المعرفة.

وعلى هذا الأساس يقسم الغنوصيون الناس إلى زمرتين:

١- زمرة الإنسان الجسمي، وتشمل عامة الناس ممن لم يدركوا مرتبة المعرفة، فهؤلاء الزهد ينوب مناب المعرفة ويقيهم من الهلاك، أي من خطر الاستسلام للمادة.

٢- زمرة الإنسان الروحي وتشمل الغنوصيين أي الذين أدركوا المعرفة، فهؤلاء لا خطر عليهم من الهلاك، ولذا يحق لهم أن يعيشوا كما يطيب لهم. إن الروح المحض لا خطر عليه من المادة. ومن أدرك مرتبة الغنوص (المعرفة) لا خطر عليه من المادة، أي من الجسد. وبهذا المعنى يقول أحد نصوص المذهب الغنوص ما معناه: كما أن الذهب يحتفظ بجماله حتى بين الأوحال كذلك الإنسان الروحي بإمكانه أن يرتكب كل المحرمات دون أن يؤثر ذلك على بهائه.

ويذهب بعض الغنوصيين إلى أن من واجب الإنسان الروحي أن يرتكب كل الرذائل لأن المحرمات من وضع الصانع الذي كون هذا العالم (اذ وحد كما رأينا بين العنصر الروحي والعنصر المادي). ولذا فبمخالفة أوامره نهدم عالمه، ويذهب أتباع أبو قراط (وهو غنوصي من القرن الثاني) إلى أن ارتكاب المعاصي طريقة أولاً لاكتشاف سر الطبيعة، وثانياً لإرضاء أعوان الصانع بقصد التخلص منهم.

وقد بلغ التهتك عند بعض الغنوصيين حداً لايمكن وصفه.

وكل ذلك باسم المحبة!؟.

٥- **المذهب الغنوصي والمسيحية:** قلنا - في ماسبق - إن المذهب الغنوصي تبنى عدداً من العقائد المسيحية ودمجها مع وجهات نظر إغريقية ومانوية وغير ذلك من الأفكار التي كانت تنتشر في الشرق إذ ذاك. وقلنا أيضاً إن المسيحية قاومت المذهب الغنوصي مقاومة عنيفة. فما هو السبب في ذلك؟

قد نرى السبب في الاتجاه الأخلاقي (أو بالأحرى غير الأخلاقي) الذي أخذه المذهب الغنوصي وهذا صحيح. ولكن مايعنينا الآن هو تاريخ الأفكار، أو بالأحرى نمو الأفكار، وبصورة خاصة فكرة المحبة التي نحن بصددها.

والواقع أن الخصام كان بين النظرة الإغريقية والنظرة المسيحية. وما من شك أن المذهب الغنوصي شكل خطراً أساسياً لأنه حارب المسيحية بسلاح خطر إذ تبنى عقائدها الأساسية وترجمها ترجمة إغريقية ومانوية. ودليل خطر هذا المذهب هو أنه عاصر المسيحية ما يقرب من ثلاثة أجيال فتأثر بها وأثر بها بذات الوقت.

والذي يعنينا بشكل خاص هو معنى المحبة وما يتعرض له من انحرافات. ولذا سنلقي الآن نظرة سريعة على الأفكار التي كانت موضوع نقاش عنيف، ثم نبين بعد ذلك ما آل إليه معنى المحبة.

تركز الخلاف الفكري بين النظرة الإغريقية والنظرة المسيحية في الأفكار التالية.

آ- **فكرة الخلق.** وقد كنا أشرنا إليها مراراً، والذي يعنينا الآن أن نعرفه هو ما يترتب عليها من موقف تجاه المادة. فالفلاسفة الإغريق يرون أن المادة هي الشيء السلبي في الوجود وأنها إمكان محض (بذور المثالية في هذا القول) وأنها مصدر الشر. ويكفي أن نلاحظ أن اسمها في الفلسفة اليونانية هو الهيولى، أي السديم أو الغنوصي أي ما هو مناقض للعقل، وبالتالي ما هو هجين.

هذه هي النظرة الإغريقية. أما المذهب الغنوصي فيذهب إلى أبعد من ذلك إذ يرى أن هذا العالم من خلق الصانع، أي من خلق عدو الإله، وأن الصانع هو الذي أجبر الروح على أن تتحد بالمادة. ولذا فهو خصم قوي وعنيد للإله.

وترى المسيحية أن المادة من خلق الله وكذلك الإنسان. ويترتب على ذلك:

١- إن المادة ليست سيئة بذاتها اذ كل ما يخلقه الله حسن.

٢- إن المادة ليست امكاناً، بل هي وجود.

٣- إن المادة ليست مصدر الشر، فالشر يصدر عن حرية الإنسان.

٤- إن اتحاد النفس بالجسد ليس بالأمر السيء، إذ إن الله أراده.

ب- فكرة اللوغوس (الكلمة) وبالتالي معنى الإله ذاته وطبيعة العلاقة التي يقيمها مع العالم. فاللوغوس عند الإغريق فكرة ووسيط، والوسيط ينتهي دوره بانتهاء وساطته.

وقد تبنت الغنوصية الفكرة المسيحية القائلة أن الوسيط هو المسيح، ورأت أن المسيح نجح في أداء رسالته، ولكنه اضطر لذلك أن يخدع أعداءه.

أما المسيحية فتقوم على أفكار مغايرة لكل ما تقدم إذ إن الإله فيه قادر على كل شيء وهو الذي خلق الإنسان ويحبه بكل مظاهر إنسانيته حباً لامتناهياً في كل مظاهره. ولذا فالوسيط هو الإله ذاته متجلياً في سر الفداء.

جـ- فكرة بعث الأجساد، وهي أيضاً فكرة لاترضى بها العقلية اليونانية إذ لايمكنها أن تتصور بأن المادة من طبيعة حسنة. ولذا فالخلاص عندها هو الخلاص من المادة. والمذهب الغنوصي يقرها في ذلك.

أما في المسيحية فالإنسان خالد بنفسه وجسمه.

وثمة ناحية أخرى أهم مما تقدم هي مسألة خلود النفس. فاليونانيون

يعتقدون أن النفس سرمدية بطبيعتها (من الآزل إلى الأبد) وهي بذلك كالآلهة ' أو من طبيعة إلهية ، وما الفرق بينها وبين الآلهة إلا في درجة الكمال .

أما المسيحية فترى أن النفس فانية بطبيعتها ، والإله هو الذي خلقها من العدم وهو الذي يمنحها الخلود .

وبهذا المعنى يقول نيجرن: إن النفس الإنسانية ليست حياة ، بل إن الحياة منحت لها ، فالله وحده هو الحي .

- **خاتمة عن معنى المحبة.** لاحظ أغلب المفكرين المسيحيين منذ العصور الأولى أن الأفكار الثلاثة التي ذكرناها هي ركن دينهم ، وأن أفكار إحدى هذه الأفكار هو بمثابة أفكار للمحبة ذاتها . فلننظر في ذلك:

إن فكرة الحب اليونانية تفترض أن الإنسان ذو نفس إلهية سرمدية وبالتالي إنها قادرة على الصعود بذاتها نحو العالم العلوي ، موطنها الأصلي ، شريطة أن تتحرر من المادة . أما معنى المحبة المسيحية فلا علاقة له بالمادة ولا بالنزعة أو الرغبة . فالمحبة هبة من الله يمنحها للإنسان بكامله (نفساً وجسماً) . أما النزعة فشيء من الإنسان ذاته . وتتجلى المحبة بأعلى مظاهرها في الفداء .

وإذا كان الله يحب الإنسان فهو يحبه نفساً وجسماً . والخلاص من رحمة الله لا من الإنسان .

أما الغنوصية فقد دمجت معنى المحبة المسيحية في المعنى الإغريقي ، فالإله يحب لأنه في حالة شوق كالإنسان ، لا لأنه يحتم محبته رحمة .

وما نستفيده من دراسة المذهب الغنوصي هو:

١- أن المحبة اذا فهمت على شكل نزعة فسرعان ما تتعرض لكل المزالق التي تتعرض لها الرغبة الإنسانية، أي إلى التحلل من الأخلاق. فالأخلاق من نتائج المحة. وهذا المزلق تعرض له الفكر اليوناني قبل الفكر الغنوصي.

٢- إن النزعة الانتقائية في الأمور الأساسية لاتؤدي إلى نتيجة، بل تزيد الفكر بلبلة وغموضاً وانحرافاً.

البحث الثالث

الشكل الاغريقي لمعنى المحبة المسيحي

استندنا في دراساتنا السباقة إلى المبدأ التالي ، وهو أن المعاني الأساسية التي هي قوام طبيعة الإنسان ، هذه المعاني يجب أن تتجسد ، أي أن تصبح أمراً واقعاً كي تعيش وتثمر . ولذا تأخذ شكل البيئة التي تتجسد أو تنبث فيها . وقد لاحظنا أن المعنى المسيحي للمحبة كان عليه أن يعيش في بيئة مشبعة بإحدى فكرتين: فكرة الناموس (القانون) المستمدة من الكتاب المقدس (التوراة) وفكرة الحب (Erôs) اليونانية كما فهمتها الأفلاطونية الجديدة ولذا فكما أن بعض المفكرين المسيحيين في القرون الأولى جعل من المحبة قانوناً ، كذلك البعض الآخر جعل من المعنى المسيحي معنى يونانياً ، أو كاد . .

اذن أصاب معنى المحبة انحرافان ، وتعرض لخطرين . وما من شك أن الخطر الثاني (خطر اندماج المعنى المسيحي بالمعنى اليوناني) كان أقوى من الخطر الأول ، إذ أنه يستند إلى فلسفة نضجت وتكاملت . وقد رأينا في البحث السابق مدى هذا الخطر إذ أن المعنى المسيحي قد تشوه تماماً ، ولكن في بيئة غير البيئة المسيحية الرسمية إن صح التعبير .

أما في البحث فسنرى كيف حاول المفكرون الدينيون أنفسهم دمج المعنيين دون أن يفقدوا المعنى الذي آمنوا به أصالته . وهذا البحث جدير باهتمامنا لأن

التصوف في العالمين المسيحي والإسلامي قد أخذ بهذا الاتجاه: الاستناد إلى المعنى الإغريقي للمحبة.

وسنرى في هذا البحث مثالاً واضحاً عن التصارع بين المعاني الأساسية، وعن نتائج هذا التصارع.

ولكن قبل أن ندخل في تفاصيل البحث؛ علينا أن نحدد بدقة نقطة الخلاف الأساسية:

رأينا في أبحاثنا السابقة أن العقلية اليونانية بجملتها رأت في الحب نزعة ولذا ترجم العرب هذه الكلمة بشوق وعشق. وليس الحب مجرد نزعة، ولكنه أسمى النزعات إذ أنه هو الذي يدفع الإنسان إلى الارتقاء نحو المطلق، نحو الألوهة.

ولكن الاستناد إلى النزعة خطر، إذ أن نزعات الإنسان مختلط بعضها ببعض، ومتعددة المناحي، ولا أدل على ذلك من أبحاث علم النفس الحديث، فلكل عالم رأي خاص فيه. ونعلم كلنا أن فرويد يرجع النزعات كلها إلى الليبيدو (غريزة الجنس على زعمه) ويرى أن المحرك الأول لحياة الإنسان هو الكبت. وفي ذلك مافيه من الالتباس، إذ أن فرويد أفلاطوني بمعنى ما لأنه يعطي للحب المقام الأول في حياة الإنسان، ولكنه يرى في غريزة الحب الأولى ما يشبه السديم، ويرى أن الصعود تصعيد، أي انتصار على الكبت. فكأنه أفلاطوني، ولكن بالعكس.

وقد انتبه أفلاطون للخطر الذي تتعرض له فلسفة تبدأ بالنزعة فميز بين نوعين من الحب:

الحب العامي والحب السماوي. ولكن هذا التمييز لايصلح كمقياس

واضح إذ قد يلتبس في ذهن الإنسان ما هو عامي بما هو سماوي. ولا أدل على ذلك من كتابات أندره جيد كالأغذية الأرضية وغيره من الكتب. لنفتح أحد هذه الكتب ونقرأ «سأعلمك الحماس والغليان، لا الحكمة والعطف، وليملأ قلبك الحب دون أن تقلق لما تحب هو خير أم شر». (كذا!).

أما معنى المحبة المسيحية فيبدأ بالكلمة التي ذكرناها سابقاً «الله محبة»، ولايمكن لمثل هذه المحبة أن تكون نزعة لأن النزعة نقص، والله هو الموجود الحق، أي الموجود الذي لانقص فيه.

وإذا كان الإنسان على صورة الله فهو محبة، أي أنه يحمل في قرارة نفسه معنى الكمال ومعنى السخاء، وبهذا المقياس يقيس أعماله. ومع ذلك فالإنسان نزعة (أو مجموعة نزعات) وبالتالي نقص، تارة ينزع إلى الكمال فيسمو على نفسه. وتارة يهوى مع غرائزه فيزيد نقصه نقصاً. وربما كانت مشكلة المحبة كلها في هذا التعارض بين النزعة وما تتضمنه من نقص وبين الكمال.

ومن يتأمل قليلاً في الفلسفات التي تستند في حدسها الأول إلى النزعة أو ما يشبهها كفلسفة برغسون – إذ أن الديمومة مستمدة بالنتيجة من تجربة النزوع – يدرك صعوبة التوفيق بين الاتجاهين إذ أراد أن يكون تحصيله لطبيعة الإنسان كاملاً وصحيحاً. فالديمومة كمال يضاف إلى الكمال. ولكن إذا كان الإنسان في صميمه على هذا الشكل فكيف نفسر ناحية النقص فيه؟

فالمشكلة التي نعالجها الآن بمنتهى الخطورة. فلننظر كيف جابهها المفكرون في فترة الانتقال التي ندرسها.

لننظر أولاً في مجموعة المشاكل التي كان على المفكرين حلها، ثم ننتقل لمعنى المحبة.

- المشاكل التي أثيرت في هذه الفترة

أ- الدين والفلسفة (في لغة الفلسفة الإسلامية الشريعة والحكمة) كان من الطبيعي أن تثار في العالم المسيحي ذات المشاكل التي ستثار في العالم الإسلامي، ومنها بشكل خاص مشكلة علاقة الدين بالفلسفة (المقصود هنا الفلسفة اليونانية). والفرق هو أن الذين أثاروا المشكلة في العالم الإسلامي لم يكونوا من رجال الدين - بل إن رجال الدين غالباً ما كانوا يكفرونهم- . أما في العالم المسيحي فرجال الكنيسة هم الذين أثاروا المشكلة فكان موقفهم بمنتهى الدقة، إذ أن الفلسفة اليونانية مخالفة في روحها للاتجاه المسيحي كما أنها مخالفة للاتجاه الإسلامي. فكيف حلوا هذه المشكلة الصعبة.

بهذا المعنى يتكلم أحد رجال الكنيسة (اكليمنضوس الاسكندري المتوفي حوالي ٢٢٠م) عن «تربية إلهية» ويقصد بذلك أن الحكمة الإلهية كانت تعد الإنسان - منذ أن كان - لتقبل الوحي، وقد سلكت لذلك طرقاً مختلفة منها الفلسفة عند الإغريق والناموس عند الإسرائيليين. مجرد تهيئة للحقيقة الإلهية. لا بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن فلاسفة الإغريق «سرقوا» الحكمة عن الكتاب المقدس، وكأنهم أشاروا إلى ذلك في أسطورتهم المعروفة عن برموثيوس الذي سرق النار الإلهية.

ويجب ألا نستغرب كثيراً لمثل هذا الكلام فأفلاطون - كما رأينا - يعلن أنهم أخذوا المعرفة عن الشرق.

بالرغم عن أن مثل هذا الكلام يدل على أن قائله يرى في الفلسفة نمطاً أولياً من أنماط التدين، فلم يكن الأمر على هذا الشكل إذ أن رجال الكنيسة في الإسكندرية فسروا دينهم تفسيراً إغريقياً.

فبمناسبة المشكلة التي نتكلم عنها (الفلسفة والدين ، أو الغنوص- المعرفة- والايمان) يرى كليمنضوس الذي أشرنا إليه أن الإيمان أدنى المراتب في سلم الحقيقة وأن أعلاها المعرفة (غنوص). فالإيمان للعامة وهو بهذا المعنى تسليم بالحقيقة الإلهية. ولذا ترى العالم يفهم النصوص الدينية بحرفها، أو في شكلها القصصي. أما العارف (الغنوصي) فيرقى من الحرف إلى الروح - على حد تعبيرهم - أي من الظاهر إلى الباطن ، أو من العرض إلى الجوهر ، وبذلك يصبح عارفاً ، أو يرقى إلى مرتبة الألوهة.

وهذا الكلام ليس من المذهب الغنوصي بشيء ، ولكنه من اتجاه الفلسفة الإغريقية ، أو - بالأحرى - الفلسفة الأفلاطونية الجديدة. ونحن نلاحظ أن ابن رشد لايختلف كثيراً في حل هذه المشكلة عن رجال الكنيسة عن المدرسة الاسكندرية ، على الأقل في حدود المعرفة ذاتها.

نقول (في حدود المعرفة ذاتها) لأن المشكلة - كما فهمها ابن رشد وغيره من الفلاسفة الإسلاميين- مشكلة فلسفية بالدرجة الأولى. أما بالنسبة لرجال الكنيسة فكانت بالإضافة إلى ذلك مشكلة دينية. فالغنوص (المعرفة) بالنسبة للأفلاطونية الجديدة تقوم على الحب (Erôs) ، والحب - كما رأينا- موضوع ديني إذ أنه قوام العبادة والطقوس. ونقول - على شكل آخر- إن الحب معنى ديني وكذلك المحبة (Agapé) فكيف يمكننا أن نوفق بينهما.

من هذه النقطة يبدأ الانحراف.

ب- المعرفة والحب: لنتناول هذه المسألة من الأساس فهي ذات أهمية خاصة في الفلسفة.

إن مسألة علاقة الحب بالمعرفة من المسائل التي أثارها أفلاطون وأعطاها حلاً كان منبع إلهام لكل الفلسفات التي أتت بعده. وخلاصة رأي أفلاطون كما يلي:

يعرف أفلاطون الحقيقة بأنها الوجود، ويقصد بذلك أن المشاهدة المباشرة (البصيرة Nous) للوجود الحق (المثل) هو الحصول على الحقيقة. وطريق المعرفة هو الحب، أي هذه الرغبة الأصيلة التي تهيب بالإنسان نحو الارتقاء حتى تبلغ به إلى مشاهدة الخير والجمال والحق، وعندئذ ينتهي دور الحب (الحب وسيط). ولما كان الوسيط الوحيد هو الحب، فلا معرفة بدون حب، أي لا معرفة بدون هذه الرغبة التي تدفع بالإنسان نحو مشاهدة المثل في بهائها، على اعتبار أنها مصدر حياة الإنسان.

ويوضح أفلاطون نظريته عندما يقول كلمته المشهورة التي ذكرناها عند تحليل المأدبة «الحب خلق في الجمال».

ويوضح مكس شلر فكرة أفلاطون فيقول: «من تناسل الحيوانات إلى تكون الأفكار عند الفيلسوف والفنان ورجل الدولة والزعيم العسكري توجد مراتب للخلق متسلسلة بدقة ومختلفة عن بعضها تبعاً لأهدافها. وتقابل هذه المراتب مراتب أخرى للتأمل، فيبدو لنا الحب كقوة تدفع بالإنسان إلى الارتقاء من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أعلى، وهكذا حتى يصل إلى أعلى المراتب، أي إلى الخير كجمال أو إلى الوجود الممتليء وجوداً. ولذا فمن تأمل الأحصنة الجميلة ينتقل الإنسان إلى تأمل أجسام شباب أثينا، فالأخلاق، فمؤسسات المدينة صعوداً حتى الجمال الذي تتحدث عنه ديوتيما إلى سقراط»[1].

---

(١) مكس شلر، الحب والمعرفة في كتاب معنى العذاب ص ١٥١.

ويلاحظ أيضاً مكس شلر أن فكرة ازدياد الوجود أي التدرج صعوداً في مراتب من اللاوجود إلى الوجود، الممتلىء وجوداً (المثل) فكرة إغريقية بالأصل. ولذا فالخلق لذي يتحدث عنه هو المحافظة على الوجود (كما في عالم الحياة) أو ازدياد الوجو (كما في عالم النفس). وكل ذلك يرجع بالنتيجة إلى الدوام في الوجود، أي إلى الخلود. ولذا فالموجود الخالد (المثل) لا ينجب (لا يخلق)، والآلهة لا تحب.

ولذا فالمعرفة هي ازدياد الوجود وغناه حتى تدرك النفس درجة من المعرفة لايمكنها أن تتخطاها وهي شاهد المثل، أي شاهدة الوجود الكامل.

وهنا نلتقي مرة أخرى مع ما كنا ذكرناه في القسم الأول من هذه الأبحاث، وهو أن غاية الغايات هو المشاهدة المباشرة، أي المعرفة التامة، وعندئذ ينتهي دور النزعة (الحب) ودور الحركة (الديالكتيك). فنظرية أفلاطون هي نظرية الخلاص بالمعرفة. فالمعرفة (البصيرة) هي الغاية، والحب والديالكتيك وسيلة.

وهذا عكس النظرية المسيحية:

ففي المسيحية المحبة خالقة. وهذا ما عبر عنه نيتشه بقوله: بالمحبة نخلق من الحب والمعرفة وسيلة، أما الغاية فهي المحبة.

ولكن المسيحية لم تكن – كما قلنا – مجموعة نظريات لا في علاقة المحبة والمعرفة، ولا في مسائل أخرى فلسفية. فالدين بالأصل – كما قلنا أيضاً – طريقة في تحقيق الخلاص. ولذا كان على المفكرين المسيحيين أن يحلو مثل هذه المشاكل، أي أن يقفوا من الفلسفة اليونانية موقفاً معيناً، وهذا ما سنعود عليه. الآن علينا أن نتابع بحثنا في تطور نظرة الحب والمعرفة في التاريخ.

إن الأفلاطونية الجديدة هي التي حلت محل الأفلاطونية ذاتها، ولكن بين أفلاطون وأفلوطين فاصل زمني يقرب عن ٥٠٠ سنة، فما هي العناصر الجديدة التي أضيفت، وما كان أثرها في تطور المسألة؟

لقد ذكرنا سابقاً أهم هذه العناصر، فلنشرح منها ما يتعلق بنظرية الحب والمعرفة:

١- **في ما يتعلق بالمعرفة:** الإشراق والفيض، فالمعرفة تفيض من قبل قوة كونية (العقل عند أفلوطين، والعقل الفعّال في الفلسفة الإسلامية بعدئذ)، أو نقول على شكل آخر، إن المعرفة كائنة منذ الأزل وهي تحصل عند الإنسان الذي يعد نفسه لها. وقد شبهوا هذا الفيض بالشمس، وفي ذلك ما فيه من دلالة على اتجاه تلك العصور في فهم الأمور. وفي كل حال طريق المعرفة طريق هابطة كعملية الخلق.

٢- **في ما يتعلق بالحب:** الحب كما قلنا مراراً نزعة وشوق، فهو طريق المعرفة لأنه يطهر النفس بالزهد ويعدها لتقبل الفيض (المعرفة) بما يثيره فيها من شوق ورغبة. ولذا فطريق الحب صاعدة.

فإذا لاحظنا، من جهة أن الحب عند أرسطو وأفلوطين هو نزعة الوجود كله إلى ما هو أعلى منه، أي إلى الإله عند أرسطو إلى الواحد عند أفلوطين، ومن جهة ثانية، أن النظريات اليونانية جنحت نحو حذف المادة، ندرك أن الفلسفات في ذلك العصر أصبحت نظريات وحدة وجود. وفي نظريات وحدة الوجود تصبح أجزاء الوجود كلها متضامنة على شكل تعاطف داخلي يوحد بينها ويضمها إلى بعضها. وعندئذ يصبح الحب تعاطفاً، والمعرفة اتحاداً بالشيء الذي نعرفه.

وبالنتيجة يصبح الحب والمعرفة أمراً واحداً. وهذا هو الغنوص كما فهمته المدرسة الأفلاطونية الجديدة والمدرسة الغنوصية والمدارس الفلسفية والدينية والصوفية التي ظهرت في تلك العصور.

وهذه المدارس كلها ذات طابع صوفي.

ولكن لنلاحظ بهذه المناسبة أن هذه المثالية – مثالية وحدة الوجود– معرضة لخطرين أساسيين يهددانها دوماً:

الأول هو أن تصبح المثالية مادية، إذ ما أسرع ذلك خصوصاً في مرحلة مثل المرحلة التي نتحدث عنها. وقد نشأ بالفعل في هذه المرحلة نوع من التصوف هو التصوف الطبيعي هو الذي أشرنا إليه عند كلامنا عن المذهب الغنوصي. اذ في حالة الفوضى والانحطاط الأخلاقي والضعف الخلقي يصبح القول وبالاتحاد في صميم الوجود بمثابة تشجيع على التهتك الجنسي وعلى إحداث الحالة الصوفية بالمخدرات. وخلاصة القول إن نظريات وحدة الوجود خطرة، حتى ولو كان الذي يقول بها اسبينوزا أو برغسون.

الثاني (الخطر الثنائي) هو حذف الشخصية، فمذاهب وحدة الوجود كلها تؤدي إلى ذلك، إذ الحب في مثل هذه المذاهب يصبح حباً للوجود واستغراقاً فيه، والمعرفة هي هذا الاستغراق ذاته. ولذا تؤدي هذه المذاهب إلى حذف المعرفة، اذ أن المعرفة شعور العقل، ومذاهب وحدة الوجود تحذف في مرحلتها النهائية (مرحلة الاتحاد بالوجود) كل شعور.

لنلاحظ بهذه المناسبة رأي أفلوطين في الصلاة، فالصلاة عنده والسحر واحد، إذ أنها (الصلاة) ليس موجهة لكائن اسمي يحب الإنسان ويرحمه، ولكن لوجـــود مغفل تؤثر أجزاؤه ببعضـــها عن طريق التعاطف. والصلاة هي هذا التأثير.

أضف إلى ذلك أن المعرفة كانت تحصل بنتيجة طقوس ومراسيم خاصة، أخذت بالنتيجة شكل تعاليم سرية. فالعارف هو الذي يقوم بهذه الطقوس.

إن صوفية الاتحاد تتضمن نزعة سامية بدون شك، اذ تبدأ بنقطة صحيحة: الحب معرفة علاقة إدراك من الصميم. ولكن ما أن تضعف المثالية حتى تأخذ هذه الصوفية شكلاً مادياً، وتصبح المعرفة مجرد كلمات فارغة يتلقنها الإنسان فيظن أنه أصبح عارفاً.

وهذا هو المعنى العميق للغنوصية، وهذا هو خطرها.

ولذا كان من الطبيعي أن تثور المسيحية على هذه النزعة وأن ترى فيها خطراً.

ذلك لأن المسيحية تقوم بالدرجة الأولى على فكرة الشخصية. فالمقدس فيها هو الإنسان.

ولكن ما أن امتزجت المسيحية بالعالم اليوناني حتى تأثرت بالغنوصية وحاولت أن تترجمها إلى لغتها، أي أن تصهرها في نظرتها، فهل نجحت في ذلك، وما كان معنى المعرفة بالنسبة إليها؟

إن هناك فكرة كانت وما تزال أساساً في النظرة المسيحية وفي كل دين يبدأ بفكرة إله واحد خالق من العدم، هذه الفكرة هي فكرة الإيمان التي لم يعرفها الإغريق.

فما علاقة الإيمان بالمعرفة؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال، علينا أن نجيب على سؤال آخر: لم لم يعرف الإغريق فكرة الإيمان.

الجواب على ذلك بسيط: إن فكرة الإيمان من مقولات الشخصية، كما

يقول الوجوديون، فكل فلسفة لاتبدأ تأملاتها من الشخصية لايمكنها أن تثير مشكلة الإيمان، ولا مشكلة الاعتقاد بشكل عام.

إن فكرة الاعتقاد وفكرة الإيمان تثيران كل مشاكل الإرادة والحرية، وهذه مشاكل لم يهتم بها الإغريق لأن نظرتهم في الوجود لاتؤدي إلى ذلك.

لنلاحظ مثلاً نظرية المعرفة عند أفلاطون التي ذكرناها. فالمعرفة ارتقاء ديالكتيكي ينتهي بمشاهدة المثل. والذي يعيقها عن ذلك هو اتصالها بالمادة، ولذا يكفيها أن تتحرر من المادة حتي تدرك هدفها. وفي كل ذلك لاتحتاج إلى الإرادة. أو نقول إن الإرادة عند أفلاطون والنزعة شيء واحد.

أما في المسيحية فتحليل الإنسانية غير ذلك، إذ على النفس أن تقوم قبل كل شيء بعملية انتقاء أو بعملية إرادية تسلم بنتيجتها بحقيقة أساسية هي العقيدة، أو مجموعة العقائد الدينية، وعندئذ تبدأ المعرفة: أو أن المعرفة تتمضمن أساساً أول هو موضوع الإيمان.

واستناداً إلى هذا الأساس يميز رجالات الكنيسة في ذلك العصر بين مراتب المعرفة، فالمرتبة الأولى هي الإيمان، ثم تليها المعرفة، فالمحبة فالحصول على الله، أي حصول الحالة الإلهية في النفس، أو تجلي الله للنفس وذلك في العالم الآخر.

وتفسير هذه المراتب هو التالي: بالإيمان تحصل المعرفة، وبالمعرفة تحصل المحبة، فالمحبة أسمى مرتبة من مراتب الحياة الإنسانية في الحياة الدنيا، ومن أدرك مرتبة المحبة تمكن في الحياة الثانية من مشاهدة الله[1].

---

(١) نظرية الكليمنضوس الاسكندري، راجع نيجرن، الكتاب المذكور ص ١٤٨ والصفحات التي تليها من الجزء الثاني.

ومن الواضح أن عنصر الإيمان هو عنصر مسيحي خالص ، وكذلك علاقة الإيمان بالمعرفة ، أما بقية العناصر (المحبة والارتقاء بواسطتها إلى الله) فليست مخالفة للاتجاه المسيحي .

ولكن يبقى علينا أن نعرف ماذا يقصدون بهذ الكلمات: الإيمان والمحبة والمعرفة ومشاهدة الله ، فهذه الكلمات تحتاج إلى تفسير . ولما كان للفلاسفة الإغريق قد أعطوها تفسيرات واضحة كان من مزالق الفكر المسيحي في ذلك العصر أن يأخذ بهذه التفسيرات لنلاحظ مثلاً بعض هذه التفسيرات .

١- **الإيمان**: يرى أغلب المفكرين المسيحيين في الفترة الانتقالية التي ندرسها أن الإيمان نمط من الأنماط الدنيا للمعرفة ، أو هو معرفة عامة الشعب . وهذا التفسير إغريقي ، أو بالأحرى هو محاولة للتوفيق بين المعرفة (غنوص) والإيمان ، وهي محاولة غير موفقة ، لأن المسيحية لا ترى في الإيمان مرتبة دنيا خاصة بعامة الناس . ومن الطريف أن نلاحظ ، أن هذا الاتجاه هو اتجاه ابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الإسلام ، الذين تأثروا بالفكر الإغريقي[(١)] .

٢- **المعرفة** (غنوص) . إن مجرد استعمال كلمة (غنوص) كاف للدلالة على تأثر المفكرين المسيحيين بالفكر اليوناني . فالغنوص مفهوم يوناني له تاريخ طويل يمتد من أفلاطون إلى القرون الوسطى (٩٠٠ سنة تقريباً) ، وقد أخذ خلال هذه الفترة معاني مختلفة تدرجت من المعرفة كعلم – على حد تعبير أفلاطون– أي كمشاهدة للمثل ، إلى المعرفة كاتحاد بالشيء الذي نعرفه . والواقع أنه إذا كانت المعرفة نزعة تستند إلى الحب كنزعة أيضاً ، فمن الطبيعي أن تصبح بالنتيجة حالة صوفية ، أو بالأحرى حالة تعاطف بينها وبين موضوعها ، والتعاطف –

(١) راجع نيجرن ، الكتاب المذكور ص ١٦١ .

كما بينا– اتجاه خطر إذ لا نعرف أين يبدأ فيه العنصر العضوي وأين ينتهي العنصر النفسي . .

وهكذا تفقد المعرفة صفتها الأساسية ، أي صفتها العقلية فتصبح عاطفة ، وبالنتيجة تحسساً لا ندري أهو جسمي أم نفسي . وهذا هو الخطر الذي تتعرض له نظرية كنتظرية برغسون في الحدس .

وخلاصة القول إن الفلسفة اليونانية باندماجها مع الديانات الشرقية ومع التصوف في مظهريه (الصوفية الخالصة والصوفية الشعبية) فقدت طابعها الأساسي ، أي العقلي ، وفقدت معها نظرية أفلاطون في المعرفة قيمتها .

ولم تتعرض الفلسفة اليونانية وحدها للخطر ، بل عرضت معها النظرة المسيحية والإسلامية لذات الخطر .

جـ- خلق العالم: وهي أيضاً من المسائل الفلسفية الهامة التي كان على المفكرين حلها ، والتوفيق –بمناسبتها– بين عقائدهم والفلسفة اليونانية التي عالجتها بتوسع .

نقول إن «مسألة خلق العالم» هامة لأنها تثير مشكلتين أساسيتين من المشاكل التي ما برح الإنسان يفكر بها منذ أن كان ، وهي : أولاً علاقة الله بالعالم (المطلق بالنسبي) ، ثانياً أصل الشر .

وقد كنا أشرنا إلى بعض الحلول اليونانية ، ورأينا أن هذه الفلسفة انتهت مع أفلوطين ومدرسته إلى نظرية الفيض: الإله وحدة مطلقة والوجود فيض يصدر عنه ويعود إليه . وعملية الفيض ليست عملية زمنية ولا خلقاً من العدم ، بل هي عملية مستمرة . ورأينا أيضاً أن مصدر الشر هو اتصال النفس بالمادة ، فالنفس من

طبيعة إلهية ولذا لا يمكن للشر أن يتسرب إليها، ولكن اتصالها بالمادة يضيف إليها أمراً غريباً عنها، عليها أن تتخلص منه بالزهد حتى تعود إلى موطنها الأصلي.

ونعلم أيضاً من دراساتنا السابقة أن النظرية المسيحية عكس ذلك فالخلق عملية محبة، وقد حصل من العدم. والإنسان صورة الإله ولكنه ليس من طبيعة إلهية، واذا كان أخطأ أو يخطىء فبحريته. وهذه هي النظرية الإسلامية في خطوطها الكبرى.

وهاتان النظريتان متناقضتان، لايمكن التوفيق بينهما. ولكن لما كانت هذه الفترة التي ندرسها فترة انتقاء وتوفيق، كان علينا أن ندرس المحاولات التي قامت لجمع النظريتين: اليونانية والمسيحية. وسنقتصر على محاولات أحد رجالات الكنيسة ممن كان لهم تأثير واسع في عصرهم وهو Origéne المتوفي عام ٢٥٢ للميلاد.

يرى هذا المفكر أن الله خلق الكائنات الروحية منذ الأزل، أو أن الكائنات الروحية موجودة في الله منذ الأزل، وهذا قول إغريقي، فالخلق الأزلي لا يتفق والخلق من العدم. ولكنه يقول أيضاً أن هذه الكائنات حرة، وممارستها لحريتها هو الذي أدى بها إلى الهبوط، أي إلى الانفصال عن الله، مصدر انبثاقها. وهنا يلتقي مع النظرية المسيحية. ومع ذلك يرى أن الهبوط أمر لا مندوحة منه، وسببه –وإن صح وأطلقنا على ذلك اسم سبب– هو تراخي المحبة في الإنسان. وهذا القول يذكرنا بمعنى ما بالنظرية البرغسونية عن تراخي دفقة الحياة.

ولكي يمكن الله الإنسان من إصلاح نفسه خلق له المادة، ولذا فعالم الحس وسيلة تهذيب. وتبعاً لدرجة هبوط الإنسان أعطاه الله جسماً أكثر مادية. وهنا نلاحظ الدمج بين النظريتين اليونانية والمسيحية.

والخلاصة أن المسائل الثلاثة التي درسناها (الدين والفلسفة، المعرفة والمحبة، خلق العالم) تدل على اتجاه التفكير في فترة انتقال، فكلها محاولات -غالباً ما تكون غير موفقة- لدمج التفكير الإغريقي مع التفكير المسيحي، أو لتفسير الاتجاه المسيحي تفسيراً إغريقياً. ومن المفيد أن نلاحظ ذلك أيضاً في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى ابن رشد.

لننتقل الآن لنظرية المحبة فندرس ذات المحاولة.

٢- نظرية المحبة المسيحية وتأثرها بالنظرية اليونانية. سنضرب الآن مثالاً على التلاقي بين المعنى الإغريقي والمعنى المسيحي للمحبة عند أحد كبار رجال الكنيسة وأحد المتصوفة المعروفين، وهوغريغور من نقية المتوفي عام (٣٩٤؟) للميلاد. وهو من الذين كتبوا باللغة اليونانية وكان لهم تأثير كبير في ذلك العصر.

يعرف المحبة هذا المتصوف مستعملاً الكلمة اليونانية (آغابي) فيقول: «هي استعداد داخلي نتخذه من الأمر الذي يسرنا» ومن الواضح أن هذا التعريف إغريقي في صميمه، فالمحبة المسيحية أمر إلهي لا نزعة - كما رأينا - أو استعداد داخلي. ولكن كلمة «الأمر الذي يسرنا» في عموميتها تخالف المذهب الإغريقي، فقد نتجه نحو الخير، كما قد نتجه نحو الشر، اذ كثيراً ما يجد الإنسان سروره في الشر. ويضيف نفس المؤلف قائلاً: «إن الحب يدفعنا إلى الاتحاد بالشيء الذي نحبه». وهذا الكلام من صميم الأفلوطينية والتصوف الأفلوطيني، إذ أن تصوف الاتحاد ليس من أفلاطون بل من أفلوطين. وبهذا المعنى يعرف غريغور التصوف فيقول: «هو موطن الاتحاد والحب». ويقول أيضاً: «اذا حذفنا المحبة فبأية وسيلة نتح بالوجود الإلهي؟» وأيضاً: «بالحب نصبح الشيء الذي نحبه».

ولكن كيف تحصل حالة الاتحاد ، وما هي مقوماتها؟

الجواب على السؤال الأول بسيط فوسيلة الاتحاد هي الانعتاق من المحسوس وهذا الجواب أفلاطوني وأفلوطيني . أما الجواب على السؤال الثاني فأدق . لنفسر أولاً معنى السؤال . إن ما نشير إليه بكلمة « مقومات الاتحاد»هو السبب بالمعنى الأرسطي ، أي الأسس الأونتولوجية التي تبرر الخطوة الصوفية وتجعلها ممكنة .

فلننظر في المسألة عند أفلاطون وعند فلاسفة الإغريق . إن ما يبرر نظرية الحب عند أفلاطون هو نظريته في المشاركة . ولا مجال لشرحها الآن . ولكن المهم فيها هو أن النفس الإنسانية من طبيعة إلهية منذ الأصل . واذا كانت تقوم بحركة الصعود (حركة الحب أو الحركة الديالكتيكية) فلأنها تشعر بأنها تشترك في صميمها مع طبيعة غير طبيعة الأشياء المحسوسة .

أما في النظرة المسيحية فالأمر على غير هذا الشكل ، إذ أن النفس قد انفصلت بالخطيئة عن الإله ، أو بالأحرى انفصلت بفعل إرادي حر . ولذا فالإله هو الذي يمنحها الحب ، أي يمنحها إمكانية اشتراكها في حياته الإلهية . وهذا ما يقوله غريغور . ولما كانت المحبة من طبيعة إلهية ، أو لما كانت هبة إلهية ولذا فحركتها الأولى ليس حركة النقص نحو الكمال ، بل حركة الكمال يزداد كمالاً . وهذا مايذكرنا بالديمومة عند برغسون .

ولذا يشبه مؤلفنا النفس بوعاء يتمدد فيتسع لدفقة المحبة أكثر وأكثر ويزداد كمالاً دون أن يشعر من الأصل بالنقص .

وهنا يبدو لنا بوضوح أن المحبة التي يتكلم عنها هذا المتصوف ليست الحب (Erôs) الذي عناه أفلاطون فهذا الحب نزعة ، والمحبة هبة أو نعمة إلهية . ولكن هل هذه المحبة هي المحبة المسيحية؟ كلا! لنلاحظ مثل هذه العبارة التي نجدها عند

المتصوفة في ذلك العصر: «كما أن كل طبيعة تجذب إليها ما هو من طبيعتها، ولما كان الإنسان بمعنى ما من طبيعة إلهية فالشيء الإلهي يجذب إليه النفس لأنها من طبيعته». فالقول إن النفس من طبيعة إلهية ليس قولاً مسيحياً.

وهنا نجد التأرجح بين العنصر المسيحي والعنصر اليوناني واضحاً. ولكن غريغور يستعمل كلمة (Erôs) ويعين علاقتها بكلمة أغابي (Agapé) فماذا يقصد بذلك؟

بهذه المناسبة علينا أن نذكر ما يقوله أفلاطون عندما يتحدث عن جنون الحب وقد كنا شرحنا نظريته هذه في القسم الأول من هذه الدراسة. فهو يقول أن الحب شبيه بالجنون لأنه يحذف شعور الإنسان بكل شيء ما عدا موضوع الحب، أي الجمال. ولذا الحب عنده تعرف المحاكمة والمعرفة التحليلية. ومن الطبيعي أن يأخذ متصوف يقول بالاتحاد بمثل هذه النظرية. ولذا يرى غريغور أن (ايروس) هو الدرجة العليا لـ (أغابي) أو مظهر من مظاهر تحققه النهائية إذ أنه هو الذي يحقق حالة الوجد الصوفية أو حالة الانجذاب.

يقول أفلاطـون عن الحب إنه هوى، ولكن كلمة هوى في اللغة اليونانية (Pathos) تشير إلى الانفعال لا إلى الفعل. ولذا يقول المتصوفة عن الحالة الصوفية أنها حالة انجذاب وحالة هدوء وركون مع أن النفس تكون في أعلى توترها. ذلك أن الكلمة اليونانية التي ترجمت بـ (existence) تشير إلى خروج الإنسان من ذاته واتحاده بشيء آخر هو الجمال عند أفلاطون كما هو معلوم، والإله عند المتصوفة. وهذا هو معنى الانجذاب. ولكن القوة الجاذبة ليست النفس، بل الإله. ولذا تكون النفس في حالة انفعال، أي في حالة انقطاع عن الفعل. والواقع أن المقصود هنا بالفعل هو الفعل الخارجي حيث يشارك الجسم النفس ويعملان معاً. فعندما تنقطع النفس عن مثل هذه الأعمال الأرضية يجذبها الإله إليه وتكون عندئذ في أشد حالات توترها، فتصبح والإله أمراً واحداً.

هذه النظريات – كما يتبين – من أصل أفلاطوني. ولكنها خرجت عن أصلها بإضافة عنصر الاتحاد إليها، أو بإبدال وجهة نظر المشاركة بوجهة نظر الاتحاد.

ولذا يقول غريغور الذي نتحدث عنه أن حالة الحب الإلهي (erôs أو العشق كما يقول المتصوفة العرب) أعلى من العقل الأفلاطوني (Nous). وهذا ما يجعل منها حالة جنون (مافوق العقل). ويضيف إلى ذلك أن مايبعث حالة الجنون هذه هو الجمال الإلهي.

ويلخص أحد المعلقين على فلسفته نظريته فيقول: «إن الأغابي حالة مشاركة، أما إيروس فحالة اتصال ووحدة»[1]. ولذا فحال المحبة (Agapé) هبة من الله لا نقص، وحالة الحب (Eros) مظهر من مظاهر أغابي يحصل عندما تشعر النفس بوجود قوة لايمكنها أن تقاومها فتندفع نحوها.

إن النفس التي تطهرت من إدراك الأرض وأدركت درجة الكمال تشعر بأنها مشاركة للطبيعة الإلهية، وهذه المشاركة هي المحبة (أغابي) وعندئذ تزداد كمالاً. وكما أن الأمور التي هي من طبيعة واحدة تتجاذب، كذلك النفس تشعر أنها مندفعة نحو الإله لتتحد به، وعندئذ نطلق على أغابي اسم إيروس.

وهذه النظرية الصوفية التي سيطرت على أغلب الاتجاهات الصوفية في الإسلام والمسيحية أثناء القرون الوسطى هي نظرية يونانية أضيفت إليها عناصر مسيحية أو إسلامية، تبعاً للبيئة.

---

(1) Daniélon. Platonisme et théologie mystique p. 207.

كما أشرنا إلى مبدأ من مبادىء التفكير الفلسفي، هو التالي: لايؤثر في الشيء إلا شبيهه، وهذا المبدأ مستمد من صميم العقلية الإغريقية، ولذا فإذا كانت النفس نزوعة بطبيعتها إلى الملأ الأعلى فلأنها من طبيعة إلهية. وقد حاول المفكرون التقاط هذا العنصر الإلهي في النفس، فمنهم من رأى أنه الجمال، ومنهم من رأى أنه إيروس ذاته، أي الحب، فالواحد - تبعاً للمذهب الأفلوطيني - يعشق ذاته، لأنه وجود تام لا نقص فيه، والإنسان يعشق الإله.

وقد تساءل المفكرون في العصور الوسطى كثيراً عما أطلقوا عليه اسم علامة الله في خلقه، ووسعوا نطاق البحث في أمور لامجال لدراستها الآن. فمنهم من رأى أن العقل هو النفحة الإلهية في الإنسان. ولما عمت الفلسفات الإرادية رأوا أن الحرية هي الناحية الإلهية في الإنسان (ديكارت وغيره ممن تأثروا بفلسفته).

ولايعنينا أن ندخل في تفصيل هذه المسألة. فكل الفلاسفة الذين يقولون بوجود الله يرون أن في الإنسان نفحة إلهية. ولكن هل الإنسان من طبيعة إلهية؟

أما الفلسفة اليونانية فتجيب منذ أيام أفلاطون بالإيجاب. ولكن أفلوطين هو الذي استند إلى هذا المبدأ لكي يشيد نظريته في الخلاص. فالنفس عنده شعاع من النفس الكلية، أو قبس من نورها، فهي إلهية في صميمها. ولذا تنزع نحو الألوهة ودافعها هو الحب.

وهذه النظرية تقود - كما قلنا - إلى وحدة الوجود وإلى التصوف الاتحادي، مما يخالف أصول كل دين يقول بتعالي الإله عن العالم، كما في الاسلام مثلاً، أو كما في المسيحية البروتستانتية.

أما المفكرون المسيحيون في فترة الانتقال التي ندرسها، فلم يكن بإمكانهم

أن يدركوا مثل هذه المسألة الوثيقة لتأثرهم بالفلسفة اليونانية، أو بالأحرى بالفلسفة الأفلوطينية.

ولذا نرى أحد المفكرين من القرن الثالث (Irénée) يؤكد من جهة أن خلق العالم كان فعل محبة، أو فعل إرادة إلهية حرة كونت الإنسان من العدم لأنها أحبته، لا نتيجة رغبة أو غلطة كما عند أفلاطون وأفلوطين. ولكنه يؤكد من جهة ثانية أن المحبة نزعة وأن غايتها رفع الإنسان إلى مرتبة الألوهة، أو تأليه الإنسان. ولذا فبكل فعل محبة يصبح الإنسان شبيهاً بالإله.

وهذا القول يستند إلى المبدأ الافلاطوني الذي يرى أن الإنسان من طبيعة إلهية.

ويذهب أحد المفكرين من ذات الفترة (اثانيوس المتوفي عام ٣٧٣) إلى أن المحبة (Agapé) وهي حقاً هبة إلهية- ليست إلا وسيلة تساعد الإنسان في ضعفه على الارتقاء. أما الهدف النهائي فهو الحب، أي هذا الشوق المتقد إلى الإله الذي يمكننا بالنتيجة من مشاهدته أو من الاتحاد به. فاذا كان الإله قد تنازل وعطف على الإنسان فلأنه رأى -في حكمته- أن الإنسان عاجز عن النهوض بقوته الذاتية.

ويظهر تأثير الإغريق القوى في هذه المرحلة عندما نلاحظ الإلحاح عند كل هؤلاء المفكرين على معنى الجمال. وقد كنا أشرنا إلى أن إعطاء الأولوية إلى الجمال على حساب الخير تفكير يوناني. فالإله قوة جاذبة لأنه جميل، والإنسان يسترسل مع الحب لشعوره بهذا الجمال.

ويظهر أيضاً تأثير الفكر الإغريقي الشديد في الرمزية التي شاعت في ذلك العصر. وسندرس بعض عناصرها عند المفكرين الذين أشرنا إليهم وبشكل خاص عند غريغور.

قلنا إن الرمزية لعبت في التفكير القديم دوراً أساسياً إذ نابت بالنسبة إليه مناب الفكرة التاريخية والتطورية بالنسبة إلينا . فلنقف قليلاً عند هذه المسألة .

إن غاية التفكير التاريخي ليس البحث عن الحوادث فالحوادث بذاتها لاقيمة لها إذ أنها متبدلة ونسبية ، ولكن البحث عن معنى التاريخ ، أي عن الغاية القصوى للحياة الإنسانية ، وعن الأهداف الكبرى التي يسعى الإنسان لتحقيقها . ذلك أن الإنسان يعتقد بوجود حقيقة كالمنة وراء الحوادث هي المحرك لهذه الحوادث . فالحقيقة تتجسد في الحوادث ، أي تتخذ – بالنسبة لكل عصر – شكلاً خاصاً ، مع المحافظة على وحدتها وصفائها . فالبحث التاريخي يميز بين ماهو راجع للعصر ، وبين ماهو أبدي في الإنسان .

وقد أدرك الأقدمون ذلك ، ولكنهم لاحظوا ناحية الحقيقة ، لا ناحية التغير والتطور . ولذا أخذت فلسفاتهم الشكل الوثوقي المعروف . أما المحدثون فلاحظوا ناحية التغير والتطور وبالغوا في هذه الناحية أول الأمر حتى خيل لهم أن كل شيء نسبي .

والموقف الصحيح بين الاثنين ، وهذا ما يسعى إليه التفكير المعاصر .

اعتقد الأقدمون بوحدة الحقيقة . ولهم في البرهان عن هذه الوحدة مذاهب تذهب لحد السذاجة ، منها محاولة كمحاولة الفارابي للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو . ولكنهم لاحظوا من جهة ثانية التغير ، فاعتقدوا أن الخلاف راجع لطريقة التعبير التي استخدمها الأنبياء والحكماء . فالأنبياء بشكل خاص يخاطبون الجماهير . ولما كانت عقلية الجماهير لاتتمكن من إدراك الأمور الأساسية (الحقيقة المطلقة) كان على الذين يخاطبهم أن يستخدم الرمز . ولذا فلكل نبي قديم أساسي باطن (الحقيقة) وظاهر (الرمز) .

وسنذكر الآن على سبيل المثال بعض التفسيرات الرمزية المتعلقة بالحب. وهذه التفسيرات تدل بوضوح على طغيان معنى (إيروس) الإغريقي على الفكر المسيحي في هذه الفترة:

١ - **السلم السماوي**، وفيه أن النفس ترتقي في مدارج الحياة الروحية، كما على سلم، حتى تصل إلى السماء، أي إلى مشاهدة الله أو الاتحاد به. وهذا الرمز شائع في كل الفلسفة اليونانية فنحن نجده عند أرسطو وفي الأفلاطونية الجديدة وفي الغنوصية، وهو يقابل ديالكتيك أفلاطون. وقد أخذ المفكرون المسيحيون هذا التشبيه عن الإغريق ووجدوا له مقابلاً في الكتاب المقدس الذي يتحدث عن حلم يعقوب رأي فيه سلماً يصل السماء بالأرض والملائكة يصعدون عليه.

٢- **أجنحة النفس**، وهو تشبيه افلاطوني ذكرناه بمناسبة تحليل الفيدر، ومعناه أن الحب يمنح النفس أجنحة تمكنها من الصعود.

٣- **صعود الجبل**، وهو تشبيه أبدعه المفكرون المسيحيون في ذلك العصر، على غرار التشابيه الأفلاطونية والأفلوطينية، وقد أخذوه عن الكتاب المقدس عندما يتحدث عن صعود موسى على الجبل لملاقاة ربه. والجبل يشير إلى الصعوبات التي تعترض المؤمن -أو بالأحرى المتصوف- في الحياة الدنيا. ولكن فاتهم أن موسى يذكر مثل هذه الكلمة عن لسان الرب (لايمكن لإنسان أن يراني ويبقى حياً).

٤ - **التفسير الرمزي للنشيد: سهم الحب**. قلنا عندما تحدثنا عن سفر النشيد إنه كان موضوع تفسيرات عديدة قام بها المتصوفة، ومن هذه التفسيرات مايلي:

يتوجه نص النشيد بشكل خاص إلى العارفين ، أو من أدركوا مرتبة الكمال في المعرفة ، وكانوا يطلقون عليهم اسم الغنوصيين ، ذلك لأنه في معناه الظاهر يشير إلى الحب الأرضي ، أو إلى ايروس العامي – كما يقول أفلاطون– وبهذا المعنى يمكن لكل إنسان أن يفهمه ، ولكنه خطر على العامة اذ أن العامي يجد لكل معنى إلهي مقابلاً حسياً .

فالشلامية (الخطيبة) تشير إلى النفس وقد تملكها الشوق إلى الإله . وعندما تقول: «أنا مريضة بالحب» فمعناه أن سهم الحبيب قد أصابها فألهبها شوقاً وهوى .

وبهذه المناسبة يلاحظون أن الكتب المقدسة أبدلت كمة (إيروس) بكلمة (أغابي) لأن العامة شوهوا معنى الكلمة الأولى .

وخلاصة القول أن للحب مظهرين الواحد أرضي والآخر إلهي . ولما كان الإنسان العادي لايفهم إلا مايدركه بحواسه ، كان على الكتب الدينية أن تشير إلى علاقة النفس بالإله بعلاقة الخطيبة بخطيبها ، ولكن كان أيضاً على العارف أن ينتقل من الرمز الأرضي إلى المعنى الباطن .

٥- **لهب الحب.** وهو تشبيه معروف لدى المتصوفة ، في المسيحية وفي الإسلام ، ولكنه أيضاً مستعار من الأفلوطينية . وقد وجدوا له هنا مقابلاً في التوراة ، من ذلك أن النبي الياس رفع إلى السماء على مركبة نارية .

واللهب والنار من مفردات (إيروس) ، أي الصعود .

وهناك تفسيرات كثيرة أخرى لامجال للتوسع فيها منها مثلاً صحراء سينا

التي ترمز إلى انتقال الإنسان من الأرض إلى السماء، ومنها أسطورة ولادة إيروس التي ترمز إلى هبوط الإنسان وهكذا[1].

وفي كل ذلك نرى أن الأسلوب الرمزي - وهو أسلوب أدبي- مستمد من لغة الإغريق، أي من طريقتهم في فهم الأمور. فالصعود والشوق والهوى واللهب والأجنحة كلها مستمد من وجهة نظر الأفلوطينيين.

ومع ذلك نرى أن المفكرين المسيحيين كانوا داعين للفروق التي تفصل بين وجهة نظرهم ووجهة نظر الإغريق. ويتجلى هذا الشعور في إلحاحهم على معنى الطهارة.

قلنا إن الخطر الذي يتعرض له معنى الحب اليوناني ناجم عن أنه نزعة، والنزعة ملتبسة إذ سرعان ما يتحد فيها العنصر الروحي بالعنصر العضوي، والعنصر السليم بالعنصر المرضي. وأبحاث علم النفس المعاصر لاتترك في هذا الباب مجالاً للشك، فالأنانية نزعة والغيرية كذلك. وقد انتبه أفلاطون لهذا الخطر فميز -كما رأينا- بين الحب العامي والحب السماوي. ولكنه لم يدرأ الخطر لأن الخطر كامن في صميم نظريته ذاتها. وهو الذي أدى إلى الانحراف في التصوف كما قلنا سابقاً.

ذلك أن الإنسان كل لايتجزأ فهو يتضمن الأنانية إلى جانب الغيرية، والنزعة السليمة إلى جانب النزعة المنحرفة. ولذا فمن الصعب الفصل بين مختلف أنواع الحب التي تتضمنها طبيعته. وقد كنا قلنا أيضاً أن اتجاه أفلاطون اتجاه تحليلي يفصل بين العنصر العضوي والعنصر الروحي الخالص.

---

(١) راجع نيجرن، الكتاب المذكور، الجزء الثاني في الصفحات ١٥٤ (تعليق رقم ٢٨٦)، ومن ١٦٠- ١٦١ وص١٧١ (تعليق ٣٧٣) وص ١٧٢- ١٧٤ وص ٢٢٨- ٢٣٤.

إن هناك وسيلة لتلافي الخطر هي الزهد. ولكن الزهد مفهوم سلبي. وكل طريقة سلبية تبقى محدودة من حيث جدواها.

ولذا نرى المفكرين المسيحيين يلحون في هذا العصر على ناحية ثانية، هي ناحية الطهارة. وللطهارة معنيان: الأول جسمي والثاني نفسي.

فالطهارة الجسمية تقوم على التحرر من شهوات الجسد بمختلف أنواعها (الشراهة في الأكل، شهوة الجنس، الخ..) وبذلك يبقى الجسم نقياً. وهذا المعنى يلتقي لدرجة بعيدة مع الزهد فالزهد وسيلة.

أما الطهارة النفسية فقوامها النية، فلا يكفي الإنسان أن يتجنب شهوات الجسد، بل عليه أن يتجنب أيضاً الرغبة فيها، فيعقد النية على ألا يقوم بها، عملاً بكلمة المسيح، «من نظر إلى امرأة جاره واشتهاها فقد زنى».

فالطهارة هي التي تقي الإنسان من محاذير النزعة.

ولكن نجد هنا أيضاً التفكير المسيحي يتأثر بالتفكير الإغريقي. فأحد المفكرين في ذلك العصر يرى أن الطهارة هي إيروس ذاته[1].

٣- **خلاصة:** إن في معنى المحبة المسيحي عنصراً لم يكن بإمكان العقلية الإغريقية ولا أية عقلية أخرى شبيهة بها أو متأثرة بها، أن تدركه، أو أن تقبله، هذا العنصر هو العنصر الذاتي: أن تحب شخصاً معناه أنك تريده لذاته، أو أن تختاره وتفضله على أي شخص آخر، وبذلك تمنحه وجوداً خاصاً، أو مرتبة في الوجود ممتازة، هي الوجود ذاته. ولما كان الموجود بذاته ولذاته، أي الوجود التام هو الله، فالمحبة تتوجه في كل إنسان لله.

(١) راجع نيجرن، الكتاب المذكور ص٢٠٨.

وهذه المحبة تفترض كشرط أساسي إرادة التضحية أو –بتعبير أصح– الفداء.

ولذا اعتبر الإغريق هذا التفكير جنوناً، إذ أن الحب عندهم لا يتوجه للشخص بل للمعنى، أي لما ليس بشخصي، فالشخص وسيلة والمعنى هو الغاية.

إن الحب اليوناني نزعة تركز كل النزعات وتجمعها حولها. ولكن النزعة نقص، فالحب دليل النقص. أما المحبة المسيحية فتبدأ بالكمال.

إن الفكر اليوناني عقلي، فلكل شيء سبب كاف كما في اونتولوجيا أرسطو (الأسباب الأربعة). أما المحبة المسيحية فأمر فوق السبب، أو هو أساس المعقولية، إذ لا يوجد سبب كاف يبرر هذا النوع من المحبة. فالإنسان يحب، ثم يبرر حبه. ولذا فالحب فوق القانون والاستحقاق.

وبكلمة مختصرة ثار الإغريق على المجانية في المحبة المسيحية واعتبروها شذوذاً لا مبرر له. ولما لم يكن بإمكان المفكرين المسيحيين –في الفترة التي ندرسها– التخلص من الفكر اليوناني، حاولوا التوفيق بينه وبين اتجاههم الجديد، فوفقوا إلى ذلك أحياناً، وأخفقوا في ذلك أحياناً، ولذا كان على العصور التالية (العصر الوسيط وما يليه) إيضاح معنى المحبة وإنمائه في الفكر الإنساني.

إن التفكير اليوناني لا يبدأ بالحب، بل يبدأ بالكمال والجمال، والحب ليس أكثر من وسيلة ممتازة، أو أكمل وسيلة ممكنة لتحقيق الهدف: الكمال والجمال.

أما المحبة في التفكير المسيحي فهي المنبع الوجودي، أو هي القصد – على

حد تعبير الفينومينولوجيا- القصد الأول ميتافيزيائياً، أو القصد الذي لاقصد وراءه. ولذا فهي قوام الذات الإلهية.

وتقول -على شكل آخر - إن الفلسفة المسيحية أثارت مشكلة الشخصية بمناسبة مشكلة الحب. وهذا أمر لايمكن للعقلية الاغريقية أن تدركه. ومن هنا أتت مشكلة الفلسفة الحديثة: الذات الإنسانية أم الوجود، فلسفة شخصية أم فلسفة أونتولوجية.

وقد تكون كل مشكلة الفلسفة في التوفيق بين الاتجاهين.

الفهرس

الصفحة

الصفحة

القسم الثاني

القسم الثالث

الصفحة



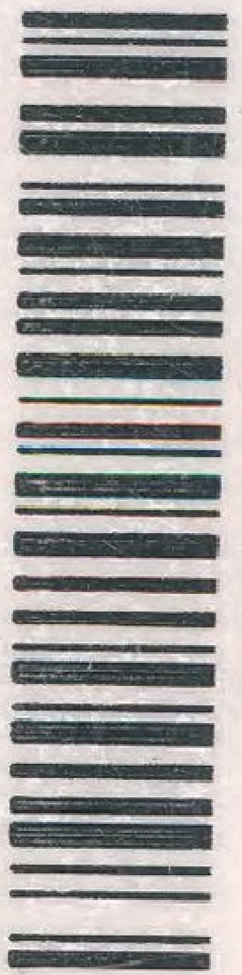
هذا الكتاب

الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية

كان الأستاذ المفكر أنطون مقدسي مدرساً للفلسفة في جامعة دمشق خلال الخمسينات من القرن العشرين، وكانت مادة «الميتافيزيقا» التي يدرّسها موجودة في السنة الثالثة، وكانت محاضراته خلال العام الواحد، ذات موضوع واحد، يلقى على جيل واحد، ولم يكن يكرر محاضراته، بل كان يقدم في كل عام موضوعاً جديداً.

في العام الدراسي ١٩٥٣-١٩٥٤، كان موضوع المحاضرات: «الحب في الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحيّة» وقد قام بجمعها وتقديمها، الأستاذ الفيلسوف الراحل أحمد حيدر، وقدّمها إلى مديرية إحياء ونشر التراث العربي في وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب، وقام الدكتور علي القيّم - معاون وزير الثقافة بمراجعتها، بعد رحيل الأستاذ حيدر.

تمثّل هذه المحاضرات الرائعة فكر أنطون مقدسي الأساسي «الفكر الشخصاني أو الفلسفة الشخصانية» وهي فلسفة شائعة في عصرنا تلتقي مع الوجودية والماركسية، وقد ولدت في حضن الدين، ولكنها تطورت نحو العلمانية، وأصبحت فلسفة مستقلة عن الدين، ولكنها لم تتخل عن مقولاتها الأساسية مثل مفهوم الشخص أو التشخيص والإستلاب والتشيؤ أو نزع إنسانية الإنسان.





سعر النسخة داخل القطر ١٨٠ ل.س في الأقطار العربية ما يعادل ٣٦٠ ل.س

٢٠٠٨